LA

CITÉ DE DIEU

DE SAINT AUGUSTIN

Digitized by Google

LA

CITÉ DE DIEU

DE SAINT AUGUSTIN

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR M. ÉMILE SAISSET

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

A l'École Normale et au Collége de France

TOME PREMIER

UNIVERSITÄTS-BIBLIOTHEK * BASEL *

9b 2505:1

A- 6837227

PARIS

CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR

39, RUE DE L'UNIVERSITÉ

1855

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Digitized by Google

g/2013/Burckhardtlue

INTRODUCTION.

Parmi les docteurs du christianisme, un trait distinctif caractérise saint Augustin, c'est qu'il est de tous le plus philosophe. Changez les conditions où la Providence plaça son génie : faites-le naître deux siècles plus tôt, non pas à Tagaste, mais à Athènes ou à Alexandrie ; donnez-lui pour maître Ammonius Saccas au lieu de saint Ambroise : celui qui devait être un grand évêque sera un grand chef d'école ; il dictera les *Ennéades*, il rallumera le flambeau du platonisme, il portera dans les spéculations de la métaphysique la curiosité subtile et ingénieuse, la force d'abstraction et les éclairs sublimes de Plotin. Mais à chacun sa tâche : celle de saint Augustin n'était pas de créer ou de rajeunir un système de philosophie,

Digitized by Google

et, si de bonne heure le spiritualisme de Platon séduisit son intelligence, il ne put fournir à cette âme inquiète et tendre un aliment capable de suffire à son ardeur. Du même élan qui l'avait arraché au matérialisme de Manès pour le conduire à Platon, il courut se jeter entre les bras du Christ; et toutefois, en dépassant la philosophie, il ne la déserta pas. Conduit par elle au seuil du temple, à son tour il l'entraîna jusqu'au plus profond du sanctuaire, et, devenu chrétien, prêtre et évêque, il resta platonicien [1].

On aurait de la peine à citer un seul de ses innombrables écrits où ne se montre par quelque endroit cette alliance entre la foi du chrétien et la raison du philosophe; mais nulle part il n'a pris soin de la consacrer avec autant de force, de grandeur et d'éclat que dans le livre qui passe à bon droit pour le dernier mot de son génie, la célèbre *Cité de Dieu*. Il y a de tout dans ce monument grandiose et irrégulier; mais quiconque se placera au vrai centre de perspective ne manquera pas d'y reconnaître l'œuvre suprême, où saint Augustin, après toute une carrière vouée à réunir les esprits et à pacifier les

[1] Cette sorte d'empreinte philosophique et platonicienne dont saint Augustin a marqué tous ses ouvrages a été saisie avec une finesse supérieure par M. Villemain, dans cet admirable tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle, où le plus beau génie de l'Église latine a trouvé la grande place qui lui convient et un peintre digne de lui.

Digitized by Google

âmes, entreprit d'accomplir pour jamais l'union de la philosophie spiritualiste avec le dogme chrétien. Voilà ce qui fait à nos yeux la grandeur de la *Cité de Dieu;* c'est, il faut l'avouer, par ce côté qu'elle a surtout attiré nos recherches et occupé nos veilles; c'est à ce point de vue que nous allons l'examiner.

I.

Du livre de la *Cité de Dieu* considéré comme une philosophie du christianisme.

Si l'on voulait, sans sortir du langage mystique, donner un titre exact à la *Cité de Dieu*, il faudrait l'appeler, de l'aveu de saint Augustin lui-même [1], *le livre des deux Cités*. Le sujet de l'ouvrage, en effet, c'est la lutte de la cité de Dieu contre la cité du diable, ou, pour parler en termes profanes, c'est ce combat du bien contre le mal qui fait le fond de la vie humaine et de toutes choses.

Pourquoi cette lutte ? où en est l'origine? comment poursuit-elle son cours à travers les

[1] « Et ces vingt-deux livres (dit saint Augustin dans ses *Rétractations*), bien qu'ils traitent également des deux cités, empruntent cependant leur nom de la meilleure et sont appelés de préférence livres de la Cité de Dieu (livre II, ch. 43).»

Digitized by Google

âges? à quel terme doit-elle aboutir? Voilà les problèmes dont le genre humain demande la solution à la religion et à la philosophie [1].

Un premier principe sur lequel tombent d'accord la philosophie de Platon et la religion du Christ, c'est que par delà les oppositions de ce monde changeant, au-dessus des vicissitudes du temps et des limitations de l'espace, avant l'humanité, avant la nature, avant toute existence finie, il y a l'Être éternel, immuable, source unique de tous les êtres, Dieu [2].

Dieu est un et triple tout ensemble. La raison de quelques sages avait soupçonné cette Trinité mystérieuse; l'Évangile la consacre, la théologie la définit, l'Église l'enseigne à tous les hommes [3].

Dieu est donc Père, Fils et Saint-Esprit, c'est-à-dire qu'il est tout à la fois l'Être, l'Intelligence et l'Amour; mais, sous cette variété de la nature divine, quand la raison cherche à saisir ce qui en fait l'unité, l'essence, et, pour ainsi parler, le dernier fond, elle trouve que Dieu, c'est le Bien [4].

L'idée du Bien est donc la première des idées, comme Dieu est le premier des êtres. Or, elle n'explique pas seulement l'essence de Dieu et le développement intérieur de ses puissances; elle

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 1.
[2] Livre VIII, ch. 6; livre XII, ch. 25.
[3] Livre XII, ch. 10 et 24-27.
[4] Même livre, ch. 10.

Digitized by Google

explique aussi son opération extérieure qui est la création [1].

Dieu, en effet, est fécond et actif, bien qu'il n'agisse pas à la manière des hommes, qui épuisent dans le cercle d'un étroit espace et dans le cours d'une durée bientôt disparue l'effort inégal de leur imparfaite activité; il agit selon ce qu'il est. Éternel et immense, sa puissance créatrice est indépendante de l'espace et du temps; du sein de son éternité et de son immensité immobiles naissent, par sa volonté, le temps, l'espace, avec tous les êtres destinés à les remplir [2]. Mais pourquoi Dieu veut-il être fécond et créateur? car il est parfait en soi et se suffit pleinement à soi-même; pourquoi donc sort-il de soi et fait-il être ce qui n'était point? à cette question, le christianisme et Platon, la *Genèse* et le *Timée* font la même réponse : Dieu crée, parce qu'il est bon [3].

De toute éternité les types de tous les êtres possibles sont présents au regard de Dieu. Car ils sont compris dans sa sagesse, dans ce Verbe incréé qu'il engendre éternellement et qui est la splendeur de sa propre essence [4]. C'est là que Dieu se contemple soi-même, et, avec soi, tous les êtres idéalement enfermés dans les profon-

[1] Même livre, ch. 20 et 21.
[2] Même livre, ch. 4, 5, 6. — Livre XII, ch. 11-18.
[3] Livre XI, ch. 20 et 21.
[4] Livre VIII, ch. 7.

Digitized by Google

deurs de sa puissance infinie. Avant de vouloir et de faire le monde, il l'a donc pensé[1], et, comme il a vu que cet ouvrage était bon, étant bon lui-même, il lui a donné l'existence et la vie[2].

Mais ici s'élève de nouveau, plus obscur et plus pressant que jamais, l'inévitable problème : d'où vient le mal? Car si Dieu, premier et unique principe de toutes choses, est par essence le Bien, s'il n'entre en action que par bonté, si enfin il n'a créé l'univers qu'après l'avoir conçu comme digne de lui, c'est-à-dire comme bon, il semble impossible que le mal se rencontre en cette manifestation excellente d'un principe excellent.

Et cependant, le mal est dans le monde. Ne pouvant y avoir été mis par le Créateur, il faut qu'il vienne de la créature. Or, si nous essayons d'embrasser du regard l'ensemble des êtres qui peuplent l'univers, nous voyons qu'au-dessous de l'homme, toutes les natures sont invariablement bonnes, quoiqu'à des degrés différents[3]. Les plus humbles de toutes, celles qui sont privées, non-seulement d'intelligence, mais de sentiment et de vie, contribuent toutefois par leur grandeur et leur simplicité immobiles à la beauté

[1] Livre XI, ch. 10 et ch. 29.
[2] Même livre, ch. 20-23.
[3] Livre V, ch. 11 ; livre XI, ch. 16, 17, 22.

Digitized by Google

de la création[1]. D'autres, avec le don de l'existence, ont celui de l'activité. Elles sortent d'un germe, s'épanouissent, communiquent la vie sans le savoir et sans le sentir, comme elles l'ont reçue, et périssent pour renaître sous des formes nouvelles dans une évolution sans fin. A ces aspects si riches de l'existence, joignez un attribut plus admirable encore, le sentiment, voilà un nouvel ordre de natures qui s'élèvent par degrés du sentiment à l'intelligence, et, depuis le chétif vermisseau jusqu'au lion superbe, font paraître de plus en plus la puissance du Créateur. Mais où elle éclate enfin tout entière, c'est dans ces natures supérieures faites pour entrer en partage avec le Verbe divin de son attribut le plus essentiel, la raison. Ici encore le bien a été départi à des degrés inégaux : l'âme humaine est formée à l'image de Dieu; mais l'étincelle de raison qui l'éclaire est emprisonnée dans des organes corporels. Il est d'autres natures, où brille en traits plus purs encore l'image du Créateur : ce sont les anges. Affranchis de toute entrave du corps et des sens, bien qu'ils aient le pouvoir de se manifester sous des formes visibles, ces êtres supérieurs ne sont que lumière, beauté, intelligence, amour[2] : il n'y a

[1] Livre XII, ch. 4 et 5.

[2] Même livre, ch. 9.

Digitized by Google

au-dessus d'eux que la perfection infinie et incommunicable de Dieu[1].

Telle est la hiérarchie magnifique dont l'univers nous présente le spectacle, et, tant que ces natures si diversement bonnes, mais toujours bonnes dans leur espèce et à leur rang, garderont la pureté de leur origine, il est clair qu'on chercherait vainement en elles la première source du mal. Où est donc le mot de l'énigme? le voici : la créature raisonnable, ange ou homme, a reçu de Dieu la liberté.

Comme les autres anges, Satan a été créé bon[2] : il était donc à l'origine pur, innocent et heureux; mais il était libre, et il est tombé. Chute irréparable, qui a préparé toutes les autres!

L'état naturel de la créature angélique, c'est d'être unie et comme attachée à Dieu; car quelle peut être la vie d'un être formé de raison et d'amour, sinon de contempler la vérité, la beauté, le bien, et de trouver dans cette contemplation une parfaite félicité[3]? Satan a goûté ce bonheur, et il pouvait en jouir toujours. Il le pouvait, il ne l'a pas voulu[4]. Pourquoi cela? c'est que Satan s'est regardé avec complaisance; enivré de

[1] Même livre, ch. 29.
[2] Même livre, ch. 11.
[3] Livre XI, ch. 31; livre XII, ch. 1.
[4] Livre XI, ch. 13, 14, 12.

Digitized by Google

sa beauté, il s'est cru l'égal de Dieu, et a voulu se rendre indépendant de son principe pour être à lui-même son principe et son dieu.

L'amour de soi l'a conduit à l'orgueil, et l'orgueil à la révolte. Le voilà séparé de Dieu, c'est-à-dire des sources mêmes de l'être et de la vie, gardant encore quelques restes de sa grandeur première, mais corrompu dans le fond de sa volonté, orgueilleux, plein d'envie et de haine, méchant et malheureux.

Satan n'est pas tombé seul; il a entraîné dans sa chute tous ceux d'entre les anges qui ont préféré comme lui s'aimer et s'adorer eux-mêmes que de rester unis à Dieu : « Tandis que les uns, attachés au Bien qui leur est commun à tous, lequel n'est autre que Dieu même, se maintiennent dans sa vérité, dans son éternité, dans sa charité, les autres, trop charmés de leur propre puissance, comme s'ils étaient à eux-mêmes leur propre bien, de la hauteur du Bien suprême et universel, source unique de la béatitude, sont tombés dans leur bien particulier, et, remplaçant par une élévation fastueuse la gloire éminente de l'éternité, par une vanité pleine d'astuce la solide vérité, par l'esprit de faction qui divise, la charité qui unit, ils sont devenus superbes, fallacieux, rongés d'envie. Quelle est donc la cause de la béatitude des premiers? leur union avec Dieu; et celle au con-

Digitized by Google

traire de la misère des autres? leur séparation d'avec Dieu[1]. »

Telle est l'origine du mal dans le monde et ici commencent les deux cités : d'une part, la cité du ciel, cité de la lumière, de l'amour, de l'harmonie, de la pureté, de la félicité éternelle; de l'autre, la cité de l'enfer, cité des ténèbres, de la haine, de la discorde, de l'impureté et de l'éternelle réprobation. C'est entre ces deux cités que toute créature raisonnable et libre est appelée à faire un choix. Quel sera celui de l'homme?

Inférieur à l'ange, l'homme, ainsi que l'ange, a été créé bon. Son âme est, à la vérité, enfermée dans un corps ; mais, au sortir des mains de Dieu, cette âme est innocente, ce corps est docile et l'assemblage de ces deux natures forme un tout harmonieux[2]. Comment l'harmonie a-t-elle fait place à la discorde et d'où vient cette lutte de la chair contre l'esprit qui est désormais l'inévitable condition de la vie humaine? c'est que l'homme est libre, et il n'a perdu la paix et le bonheur que parce qu'il l'a voulu[3]. L'amour de soi et l'orgueil ont parlé à son cœur. Épris de lui-même, au lieu de trouver sa grandeur dans son union la plus étroite avec Dieu, il l'a cher-

[1] Livre XII, ch. 1.
[2] Livre XIX, ch. 23.
[3] Livre XIII, ch. 14 et 15.

Digitized by Google

chée dans une folle indépendance; il s'est révolté [1]. Dès lors, le désordre est devenu la loi de son être, et la corruption du premier couple humain a perverti l'espèce tout entière. Voilà la chair en révolte contre l'esprit; voilà l'esprit divisé contre lui-même; voilà l'homme condamné à la douleur, aux besoins, au travail, à la décadence et à la mort [2]; mais la mort corporelle avec ses angoisses et ses déchirements ne serait que le prélude d'une mort tout autrement redoutable, la mort de l'âme, je veux dire l'arrêt qui pour jamais la sépare de Dieu, si les lois de la justice éternelle n'avaient un contre-poids dans les trésors de l'éternelle bonté [3].

Au-dessus de nos misères, de nos fautes et de nos combats, veille et agit la Providence. Elle ne livre rien au hasard. En faisant à l'homme le don sublime de la liberté, elle en a prévu les écarts; et la même sagesse qui permettait le mal disposait toutes choses pour en faire sortir un plus grand bien [4]. La chute de l'humanité n'est pas irréparable; Dieu lui tient en réserve un sauveur : mais ce n'est pas la main d'un homme qui peut accomplir un tel ouvrage. L'humanité, sous le poids de ses fautes, est tombée dans un abîme

[1] Livre XIV, ch. 11-14.
[2] Livre XIV, ch. 16 et suiv.
[3] Même livre, ch. 15.
[4] Livre XII, ch. 22.

Digitized by Google

aux profondeurs infinies; il faut une puissance infinie pour l'en faire sortir. Quel sera ce Sauveur tout-puissant qui, par une intervention mystérieuse, renouera le lien entre l'homme et Dieu, si ce n'est Dieu lui-même? Ce miracle de l'amour s'est accompli : la sagesse éternelle est descendue parmi les hommes, le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. Homme et Dieu tout ensemble, il est la voie du salut qui ramène à Dieu l'homme régénéré [1].

L'incarnation future du Christ, c'est la suprême raison d'être du genre humain, et c'est aussi le flambeau qui éclaire l'histoire de ses destinées. Parmi les révolutions des empires, la Providence divine qui dirige, selon ses desseins, le cours des choses humaines, s'y propose un unique objet, c'est de préparer, de poursuivre et de consommer le règne du Christ [2]. D'un regard immobile elle suit le torrent qui emporte les générations humaines, et dans cette confusion et ces ténèbres de la cité de la terre elle recueille siècle par siècle les membres futurs de la cité du ciel, ces glorieux élus destinés à se réunir avec les anges fidèles, au jour où toute lutte cessera, où toute vicissitude des siècles sera épuisée, et où le Juge des vivants et des morts ayant rendu à chacun suivant ses œuvres,

[1] Livre x, ch. 20, 24.
[2] Livre xv-xviii.

Digitized by Google

toutes les créatures prendront la place, le rang et la condition qu'elles ne doivent plus quitter [1].

La destinée terrestre du genre humain se partage en deux époques : l'une qui prépare l'avénement de l'Homme-Dieu, l'autre qui en développe les effets. Avant le Christ, parmi les superstitions qui couvrent l'univers, et pendant que les peuples se disputent en de sanglants combats la possession des biens de la terre, de ces biens que Dieu livre tour à tour en partage aux bons et aux méchants, selon les conseils impénétrables de sa Providence, qui fait luire son soleil et tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes, un seul peuple, choisi de Dieu, garde le dépôt de la vérité [2]. Mais, outre que les mystères de l'avenir ne lui sont connus que sous les voiles de la parole des prophètes, au sein même de cette nation privilégiée éclate la lutte des deux cités [3]. L'immolation d'Abel en est le premier symbole, et cette victime innocente annonce une victime plus pure encore dont le sang est d'un incomparable prix. Figuré par la suite des saints patriarches [4], annoncé par les prophètes [5], pressenti sur la face du monde entier par la sagesse

[1] Livres xx, xxi et xxii.
[2] Livre xv, ch. 1.
[3] Même livre, ch. 5, 7.
[4] Même livre, ch. 18, 26; livre xvi, chap. 10, 12 et suiv.
[5] Livres xvii et xviii.

Digitized by Google

des philosophes et par l'inspiration des poëtes [1], l'Homme-Dieu paraît enfin; il passe en faisant du bien, sème la parole de vie, souffre, meurt, et, du haut de sa croix, appelle et embrasse le genre humain [2].

Cependant le gigantesque empire, qui avait vaincu et remplacé tous les empires, chancelle à son tour. La dépravation des mœurs continue ce que les guerres civiles avaient commencé; les Barbares vont faire le reste. Au milieu de ces ruines et de ces bouleversements, s'avance l'Église. Formée, à l'origine, de quelques hommes ignorants et grossiers, perdus dans un coin obscur de l'univers, elle s'accroît rapidement et se propage parmi les peuples. L'hérésie ne sert qu'à affermir ses dogmes [3] et la persécution à centupler ses confesseurs. Ce qu'avait semé la parole de ses apôtres, le sang de ses martyrs le fertilise. L'empire la proscrivait, elle envahit l'empire; elle intimide, étonne, subjugue les Barbares eux-mêmes, et tandis que Rome succombe sous les coups d'Alaric, tandis qu'à la suite de ce prodigieux désastre, un long gémissement retentit dans tout l'univers [4], les enfants du Christ regardent d'un œil calme cette cité céleste où sont

[1] Livre x, ch. 27; livre xviii, ch. 23, 47 et ailleurs.
[2] Même livre, ch. 46 et suiv.
[3] Livre xviii, ch. 51.
[4] Livre i, ch. 33.

Digitized by Google

appelés également les Juifs et les Gentils, les Grecs et les Latins, les Romains et les Barbares. Car que sont, devant Dieu, les différences de race, de langue, de nation? Le genre humain est un, et « la Providence divine, qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps en passant par tous les âges[1]. »

Voilà l'origine, le progrès et le terme des deux cités dont saint Augustin a entrepris de raconter les destinées. Cette philosophie de l'histoire, fondée sur toute une philosophie du dogme chrétien, remplit de ses développements douze livres de la *Cité de Dieu*. Au-devant de ce majestueux édifice, saint Augustin a placé une sorte de péristyle qui, par l'étendue de ses proportions et la largeur de ses lignes, est à lui seul un monument du plus grand caractère : ce sont les dix premiers livres, destinés à confondre les païens et à convertir les philosophes.

[1] Cette comparaison fameuse, si naturelle et pourtant si originale, qui contient en germe l'idée moderne du Progrès et qui a peut-être inspiré les pages tant citées de Bacon et de Pascal, cette comparaison est dans le livre x de la *Cité de Dieu*, ch. 14. La phrase que nous citons textuellement est cachée dans un petit écrit de saint Augustin intitulé : *De quæstionibus octoginta tribus*, qu. 58.

Digitized by Google

Saint Augustin écrit sous l'impression du grand désastre qui occupait alors toutes les imaginations, la prise de Rome par Alaric, et il s'adresse à cette foule, très-nombreuse encore, qui regrettait les anciens dieux et voyait dans l'abolition de leur culte la cause des malheurs de l'empire[1].

Il s'attache à montrer, par l'histoire de Rome, l'impuissance et le néant de ces divinités fantastiques[2], et, à travers mille aperçus où son génie inégal, tantôt fait pressentir la hauteur et la majesté du livre de Bossuet ou la sagacité profonde de celui de Montesquieu, et tantôt se laisse emprisonner dans l'étroit horizon de l'homme d'église[3], parmi d'innombrables arguments de détail qui paraissent quelquefois plus ingénieux que solides, frappant fort plutôt que juste, plus étincelants de malice, et je dirais presque d'ironie voltairienne[4], que véritablement lumineux et décisifs, saint Augustin s'adresse enfin à ses véritables adversaires, les grands théologiens du paganisme, un Scévola, un Varron, un Antistius Labéon, et réfute solidement le paganisme[5] en le ramenant à son vrai principe, qui est le pan-

[1] Livre I, ch. 1.
[2] Livres I-V.
[3] Livre III, ch. 9 et 23.
[4] Livre III, ch. 19; livre IV, ch. 32; livre VII, ch. 24 et 27.
[5] Livre VII, ch. 5, 6, 9, 11, 27 et ailleurs.

Digitized by Google

théisme matérialiste, en d'autres termes, l'adoration de la nature, l'idolâtrie de la chair.

Il se tourne alors vers les disciples de Plotin et de Porphyre, et, distinguant profondément deux sortes de philosophies[1], la philosophie des sens, qu'il répudie, et la philosophie de l'esprit, qu'il honore et qu'il accepte, il presse avec une vigueur extraordinaire ses anciens amis les platoniciens. Il leur démontre que la vraie religion, celle qui s'accorde avec leurs principes, ce n'est pas la religion païenne, fille de la chair et des sens, mais celle qui adore Dieu en esprit et en vérité[2]. Cette polémique, tour à tour pleine d'insinuation et de véhémence, subtile, passionnée, mais toujours loyale, bien loin d'ôter au livre son unité, la fait ressortir davantage, et cette unité, c'est l'alliance nécessaire de la philosophie spiritualiste et du christianisme.

Cherchons donc comment s'est formée par degrés dans l'esprit de saint Augustin cette grande pensée qui domine toute sa vie, et qui, ébauchée dans plusieurs de ses ouvrages, se développe enfin sur une vaste échelle dans le plus considérable de tous.

[1] Livre VIII, ch. 1, 2, 5.
[2] Livres VIII, IX et X.

Digitized by Google

II

Comment l'idée d'une alliance entre la philosophie platonicienne et le christianisme s'est formée dans l'esprit de saint Augustin.

Personne n'ignore que saint Augustin, avant d'embrasser le christianisme, avait été manichéen, et on sait aussi que la lecture des philosophes platoniciens contribua fortement à l'arracher aux illusions et aux erreurs de sa jeunesse pour le placer dans une voie meilleure; mais à quel moment précis et dans quelle mesure s'exerça cette influence du platonisme sur le cours de ses pensées et sur le grand événement de sa vie, je veux dire sa conversion définitive à la religion chrétienne? Puis, quels furent, parmi les monuments très-nombreux et très-divers des deux platonismes, l'ancien et le nouveau, ceux que saint Augustin eut sous les yeux, et en général, jusqu'où s'étendit, à l'origine et plus tard, sa connaissance des livres platoniciens? Voilà des questions que nous voudrions résoudre, en donnant à nos recherches, s'il était possible, un caractère particulier d'exactitude et de précision. Le livre de la *Cité de Dieu*, complété au besoin par les autres écrits de saint Augustin, et avant tous par les *Confessions*, va nous fournir sur ces problèmes délicats les plus vives lumières.

Digitized by Google

Augustin avait dix-neuf ans, quand; pour la première fois, la philosophie toucha son cœur. Il était à Carthage, dévoré de passions, donnant une moitié de sa vie à l'ardeur des sens, et l'autre à l'étude des lettres dont le goût s'unissait en lui à un violent amour de la gloire. Il ne voyait alors dans l'éloquence qu'un moyen de paraître, l'art de séduire l'imagination et de charmer l'oreille par un brillant étalage de mots harmonieux. Un livre de philosophie tomba sous sa main : c'était l'*Hortensius* de Cicéron. Il le lut, et sentit une révolution s'opérer en lui : « Ce livre, nous dit-il [1], qui est une exhortation à la philosophie, me changea le cœur ; il m'inspira d'autres vœux et d'autres désirs, et fit que je commençai de vous adresser, ô mon Dieu ! des prières toutes nouvelles. Je me trouvai tout d'un coup plein de mépris pour les vaines espérances du siècle, et embrasé d'un amour incroyable pour la beauté incorruptible de la sagesse. Enfin je commençai à me lever pour retourner à vous (*Luc*, xv, 18) ; car ce n'était plus à aiguiser ma langue que j'appliquais les libéralités maternelles. Le fond des choses l'avait emporté sur la forme ; et j'étais si occupé de ce qu'il faut penser que je ne regardais plus à ce qu'il faut dire... Quelle ardeur ne sentais-je point, ô mon Dieu ! de me dégager de

[1] *Confessions*, livre III, ch. 4.

Digitized by Google

toutes les choses de la terre et de prendre mon vol vers vous! Voilà ce qui se passait en moi, voilà ce que vous y faisiez à mon insu ; car c'est en vous que réside la véritable sagesse. Et qu'est-ce que cette philosophie où je me sentais porté par l'étude de ce livre, sinon l'amour de la sagesse? »

Si l'impression produite par l'*Hortensius* fut vive et profonde, elle ne pouvait être décisive. Comment ce livre eût-il servi de guide à Augustin? Nous savons par lui-même (car l'*Hortensius* est perdu) que Cicéron y déroulait à son ordinaire tous les systèmes des philosophes, mais sans en adopter aucun. L'effet qu'il produisit était donc le seul qu'il pût produire : il donna à Augustin le sentiment et le goût des hauts problèmes; mais le jeune et ardent rhéteur était encore si loin d'une philosophie épurée que le premier usage qu'il fit de sa réflexion naissante, ce fut de se laisser séduire aux doctrines des manichéens.

Parmi les problèmes qui assiégent l'esprit de l'homme, il en est un qui avait attiré de préférence l'attention d'Augustin, ou, pour mieux dire, ce problème, suscité par les agitations de sa vie, tourmentait à la fois sa raison et son cœur : c'est le problème de l'origine du mal.

Augustin croyait voir partout le désordre dans l'univers, parce qu'il le sentait au dedans

Digitized by Google

de lui-même, dans le combat furieux des passions, dans cette soif des voluptés, toujours insatiable et toujours trompée. Il ne pouvait comprendre que le mal vînt de Dieu, et il ne voyait pas que le seul mal effectif est l'ouvrage de l'homme.

Deux choses lui manquaient pour donner un sens au tableau de l'univers et au drame de la vie : c'était la pensée de la Providence et la conscience de la responsabilité humaine. En un mot, Augustin n'avait pas le sentiment des choses morales, spirituelles, invisibles. Le manichéisme se présenta à lui avec son hypothèse spécieuse de deux principes, l'un qui explique le bien, l'autre qui semble expliquer le mal. Les zélateurs de cette antique tradition de la mythologie persane l'avaient rajeunie en l'associant à une sorte de christianisme, et ils affectaient même une excessive sévérité de mœurs. C'étaient des hommes séduisants et qui savaient les secrets du beau langage. Fauste surtout, un de leurs docteurs les plus vantés, avait une facilité et un charme de parole extraordinaires[1]. Il citait les plus beaux endroits de Cicéron et de Sénèque, et, couvrant une science douteuse de la brillante parure de l'éloquence, il semblait ôter aux problèmes leurs épines et leurs obscurités à force d'aisance, de grâce, de

[1] *Confessions*, livre VI, ch. 5.

Digitized by Google

douceur et d'insinuation : homme de bonne foi, d'ailleurs, et pris lui-même, tout le premier, au piége de sa propre légèreté. Augustin se laissa séduire à cette aimable faconde, *suaviloquentia*, et, pendant neuf ans, il traîna partout sa chaîne, de Carthage à Rome et de Rome à Milan, sans pouvoir la rompre, bien qu'il en sentît douloureusement le poids[1]. Il aimait à confier ses doutes et ses perplexités aux amis qui l'environnaient, à ce cher Nébride, en particulier, si aimant et si dévoué, qui avait tout quitté, patrie, famille, fortune, pour la douceur de vivre avec Augustin. Les deux amis tournaient et retournaient en tout sens l'idée manichéenne des deux principes, et voici l'objection qui leur paraissait décisive : Il y a, disaient-ils aux manichéens, il y a un bon principe. Or, admettre que ce principe soit sujet à se corrompre, à devenir mauvais, c'est une contradiction palpable. Mais alors, si le bon principe est incorruptible, pourquoi entre-t-il en lutte avec le principe du mal ? pourquoi souffre-t-il que le mal s'empare de cette émanation ou portion de lui-même qui constitue l'âme humaine et qui a besoin, dites-vous, pour être purifiée d'une intervention nouvelle du bon principe ? Voilà le raisonnement victorieux qui arrêta Augustin et l'empêcha de s'engager jamais fort

[1] Même ouvrage, livre VII, ch. 2 et 3.

Digitized by Google

avant dans les mystères et dans la hiérarchie de la secte.

A ses heures de dégoût pour le manichéisme, il se sentait attiré par le doute des Académiciens et cherchait un asile dans le scepticisme[1]; il s'écriait : « Oh ! que les Académiciens étaient de grands hommes, et qu'ils avaient raison de dire que l'homme ne saurait rien connaître de certain[1] ! » Ce n'était pas là une de ces pensées qui ne font que traverser un instant l'esprit. Augustin nous dit qu'arrivé à trente ans, et se sentant également incapable de rester attaché à la doctrine manichéenne et de vaincre les préventions que lui inspirait le christianisme, il crut que le dernier mot de la sagesse humaine, c'était le doute : « A mesure, dit-il, que je considérais ce que beaucoup de philosophes ont pensé du monde visible, et que je le comparais avec ce que les manichéens en ont dit, je trouvais moins de probabilité dans les opinions de ceux-ci que dans celles des autres; mais cela ne fit que me mettre dans la situation où l'on croit communément qu'étaient les Académiciens : je commençai à douter de tout sans pouvoir me déterminer à rien[2]. »

On sait en effet que le probabilisme de la nouvelle Académie, de cette école des Arcésilas et

[1] *Confessions,* livre v, ch. 9 et 14; livre vi, ch. 11. Comp. le traité de saint Augustin *Contre les Académiciens.*

[2] *Confessions,* livre v, ch. 14.

Digitized by Google

des Carnéade, qui usurpait le nom de l'école de Platon, ce probabilisme subtil et ingénieux aboutissait rapidement au scepticisme absolu ; mais le doute ne pouvait arrêter longtemps une âme comme celle d'Augustin, moins avide encore de lumière que de foi.

Une autre pensée vint tenter son esprit. Il sentait le faible d'une doctrine qui admet deux principes, l'un inférieur et pourtant premier, l'autre supérieur et pourtant forcé à la lutte. Du dualisme, répudié par l'instinct de sa raison, Augustin se jeta à l'extrémité opposée : il fut quelque temps panthéiste. Écoutons son propre témoignage :

« Au sortir de cette erreur (le manichéisme), je m'étais jeté dans une autre, et je m'étais fait un Dieu de je ne sais quelle substance étendue à l'infini dans tous les lieux et dans tous les espaces imaginables ; j'avais pris ce vain fantôme pour vous, ô mon Dieu ! et je l'avais mis dans mon cœur, qui, devenu le temple de cette nouvelle idole, n'était devant vos yeux qu'un objet d'abomination [1]. »

L'idée panthéiste obséda fortement l'esprit d'Augustin. Il y revient à plusieurs reprises, et, pour peindre la forme que lui donnait son imagination, il se sert d'une comparaison bizarre, mais expressive :

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 14.

Digitized by Google

« Pour vous, Seigneur, je vous concevais comme une substance infinie, qui, enveloppant et pénétrant la masse bornée de l'univers, s'étendait encore au delà de toutes parts, comme qui se représenterait une mer infinie, et au milieu de cette mer une éponge d'une prodigieuse grosseur, mais pourtant finie, que cette mer pénétrerait et embrasserait tout entière. C'est ainsi que je concevais la masse finie de vos créatures pleine de votre substance infinie[1]. »

Il y avait là sans doute un sentiment juste, bien que très-confus, de la distinction de Dieu et du monde, un effort remarquable pour sortir du dualisme en rétrécissant la sphère du mal et en la subordonnant au premier principe ; mais cette pensée d'un Dieu répandu dans l'espace à la manière d'un fluide est à coup sûr une pensée très-grossière, et de toutes les espèces du panthéisme, c'est la plus éloignée de la vérité.

Voilà donc l'esprit d'Augustin ballotté du manichéisme au scepticisme, et du scepticisme à une sorte de panthéisme. Parmi ces agitations et ces pensées contraires subsiste une erreur unique et fondamentale : Augustin n'a pas encore le sentiment des choses spirituelles. Son

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 5. — Comp. les passages de la *Cité de Dieu* dirigés contre le panthéisme, livre IV, ch. 12 et 12 ; livre VI, ch. 8 ; livre VII, ch. 6, 9, 23, 29, 30.

Digitized by Google

âme appesantie sous le poids de la chair, assiégée par les fantômes d'une imagination africaine, est incapable de comprendre ce qui ne touche pas les sens. L'invisible et l'idéal, c'est-à-dire l'esprit, la liberté, la justice, l'âme immortelle et Dieu même, tout cela est couvert à ses yeux d'un voile épais. Écoutons-le s'accuser d'avoir persisté jusqu'à trente-un ans dans cet esclavage de la chair et des sens :

« J'étais déjà hors de cette première jeunesse que j'avais souillée de tant de crimes et d'abominations, et j'entrais dans un âge plus mûr, mais où il m'était encore plus honteux de demeurer rempli de mes vaines imaginations, car je ne pouvais encore concevoir de substance d'un autre genre que celle qui frappe les yeux. J'étais pourtant fort éloigné de croire, mon Dieu, que vous eussiez un corps semblable au corps humain... mais bien que ce ne fût point sous la forme d'un corps humain que m'apparut votre nature, que je supposais inaltérable, immuable et incorruptible, et que je mettais par cette raison au-dessus de tout ce qui est capable d'altération, de corruption et de changement, je ne pouvais la concevoir que comme quelque chose de corporel qui remplissait l'espace, et qui, pénétrant toutes les parties de l'univers, s'étendait encore infiniment au delà. Car tout ce qui n'avait pas cette sorte de grandeur et d'éten-

Digitized by Google

due qu'ont les choses qui remplissent quelque espace me paraissait un pur néant...

« Ce qui entretenait en moi cette fausse imagination, c'est que mon œil intérieur était tellement débile et mes idées tellement asservies aux impressions des choses sensibles, que je ne voyais rien au delà et que je ne me voyais pas moi-même [1]... »

Tel était, à trente-un ans, l'état de l'esprit d'Augustin. Or, ce qu'il importe essentiellement de remarquer, c'est que, loin d'être resté jusque-là étranger aux livres et aux doctrines du christianisme, Augustin, tout au contraire, en avait eu l'esprit constamment occupé, y revenant sans cesse et les repoussant toujours. Sans parler des instances perpétuelles et des larmes de sa mère, nous savons qu'au sortir de cette révolution morale que fit en lui l'*Hortensius*, il se jeta avec ardeur sur les saintes Écritures [2]; il les lut et les dédaigna. Ajoutez que, depuis cette époque, il ne discontinua pas d'être en commerce avec les idées chrétiennes; mais, il faut le dire nettement, ce ne fut pas de ce côté que vint la lumière, et cette religion sublime, qui plus tard fixa les pensées et les sentiments du grand docteur, ne put triompher alors de son matérialisme.

L'honneur d'avoir délivré Augustin de toutes

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 1.

[2] *Confessions*, livre III, ch. 5.

Digitized by Google

ces mauvaises doctrines qui se disputaient sa raison, dualisme, scepticisme, panthéisme, de lui avoir inspiré le sentiment de l'invisible et le goût de l'idéal, de l'avoir arraché aux choses de la chair pour le rendre à lui-même et faire briller aux yeux de son âme affranchie et purifiée la lumière intérieure de la vérité, l'honneur de cette révolution mémorable appartient à la philosophie de Platon.

Je ne veux invoquer ici d'autre preuve que le témoignage de saint Augustin. Il nous raconte qu'un ami de la philosophie lui mit entre les mains quelques ouvrages des platoniciens [1], traduits du grec en latin par un rhéteur, alors célèbre, nommé Victorinus [2].

« Je les lus, dit-il, et j'y trouvai toutes ces grandes vérités : que dès le commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu; que le Verbe était en Dieu dès le commencement; que toutes choses ont été faites par lui et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui; qu'en lui est la vie; que cette vie est la lumière des hommes, mais que les ténèbres ne l'ont point comprise; qu'encore que l'âme de l'homme rende témoignage à la lumière, ce n'est point elle qui est la lumière,

[1] *Confessions,* livre VII, ch. 9.

[2] Même ouvrage, livre VIII, ch. 2.

Digitized by Google

mais le Verbe de Dieu; que ce Verbe de Dieu, Dieu lui-même, est la véritable lumière qui éclaire tous les hommes venant en ce monde; qu'il était dans le monde, que le monde a été fait par lui et que le monde ne l'a point connu... »

Ici on serait tenté d'interrompre saint Augustin et de lui dire qu'il se méprend, et qu'au lieu de citer un Dialogue de Platon ou une *Ennéade* de Plotin, il cite l'évangile de saint Jean. Mais il n'y a point de méprise, et saint Augustin a soin de nous en avertir : « Quoique cette doctrine, dit-il, ne soit pas en propres termes dans ces livres-là, elle y est dans le même sens et appuyée de plusieurs sortes de preuves [1]. »

Ainsi, c'est la doctrine platonicienne du Logos divin, c'est la théorie des Idées qui a dessillé les yeux d'Augustin. C'est elle qui lui a fait comprendre que le véritable être n'est pas dans ces fantômes brillants et légers qui frappent les sens; que pour saisir la vérité, on doit se recueillir en soi, et là, dans le silence de l'imagination, écouter la raison invisible qui nous fait entendre son divin langage :

« Ce que j'avais lu dans ces livres, nous dit-il, me fit reconnaître que, pour trouver ce que je cherchais, il fallait rentrer dans moi-même, et

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 9.

Digitized by Google

m'en trouvant capable, ô mon Dieu, par le secours qu'il vous plut de me donner, je rentrai, en effet, jusque dans le plus intime de mon âme. Ce fut là que, si faible que fût mon œil intérieur, je découvris la lumière éternelle et immuable, cette lumière qui ne ressemble en aucune façon à la lumière corporelle dont nos yeux sont éclairés, quand on se la figurerait mille fois plus brillante et qu'on lui donnerait toute l'étendue qu'il est possible d'imaginer. C'est une lumière d'un tout autre genre, et je l'aperçus comme quelque chose d'infiniment élevé, même au-dessus de cet œil intérieur par où je l'apercevais, et de tout ce qu'il y a de plus sublime dans mon intelligence. Elle me parut au-dessus de tout cela, non comme l'huile est au-dessus de l'eau, ou comme le ciel est au-dessus de la terre, mais comme le Créateur est au-dessus de ce qu'il a créé [1]. »

Initié par Platon au sentiment de son être spirituel et à la conception de la réalité véritable, Augustin voit s'évanouir toutes les chimères du manichéisme et du panthéisme et tous les doutes qui l'avaient tourmenté. Dieu n'est plus pour lui je ne sais quel fluide, une sorte d'éther lumineux répandu dans l'espace, condamné à lutter contre un

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 10. Comp. *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 7; livre X, ch. 2.

Digitized by Google

principe de ténèbres, et parvenant tout au plus à le resserrer dans l'enceinte d'un univers fini; Dieu est le principe spirituel, invisible, idéal de toute vérité, de toute justice, de toute beauté; il est l'être des êtres, pénétrant et dépassant l'univers, non par une grandeur et une extension matérielles, mais comme cause interne, comme source éternelle de l'existence et de la vie. Or, cet être unique et universel étant essentiellement bon, étant le Bien même, il ne peut y avoir de principe absolu du mal; tout ce qui est tient de Dieu son essence, et par conséquent est bon. Le mal, dans les créatures dépourvues de raison et de volonté, ne peut être qu'une infériorité de nature, une imperfection toute négative, et même dans les créatures libres, le mal, quoique plus réel, n'est encore qu'une défaillance de leur volonté s'écartant du bien véritable pour se laisser séduire à des biens inférieurs. Voilà donc le spectacle de la création qui se transforme au flambeau de l'idéalisme. Le désordre s'enfuit; tout a sa place et son rang dans la variété harmonieuse de l'immense univers. Le mal ne vient pas de Dieu, mais de l'homme, et ce mal lui-même est racheté par un bien plus grand, la dignité de l'être moral, qui n'atteint que par l'épreuve et le repentir à toute la perfection de sa nature.

La raison d'Augustin se fixe et s'affermit. Trouvera-t-il le repos dans ces nobles doctrines du

Digitized by Google

platonisme? Non; son âme est apaisée, elle n'est pas assouvie. La philosophie ne lui suffit pas; la religion seule peut porter en lui une paix sans orage et une parfaite sérénité. D'où vient donc cette insuffisance de la philosophie spiritualiste? Augustin va nous le dire : La philosophie éclaire la raison, mais elle n'agit qu'imparfaitement sur la volonté. Elle nous enseigne des vérités spéculatives, mais elle ne nous donne pas la force de les transformer en vérités pratiques. Elle nous dévoile, d'un côté, une âme spirituelle, libre, ardemment éprise de vertu, de perfection, de bonheur; de l'autre, un Dieu qui est le Dieu véritable, puisqu'il est le principe de toute vérité, de toute sainteté, de toute félicité; mais comment cette âme sublime et misérable atteindra-t-elle ce Dieu? voilà ce que la philosophie n'enseigne pas. Augustin fait ressortir avec une énergie et une profondeur de sentiment extraordinaires le vide que laisse au cœur de l'homme la meilleure philosophie, vide immense que la religion seule peut combler, et il nous livre sa pensée tout entière en ces fortes paroles: « Platon m'a fait connaître le vrai Dieu; Jésus-Christ m'en a montré la voie. » Cette voie, c'est Jésus-Christ lui-même, l'Homme-Dieu, qui unit et réconcilie les deux natures que la chute volontaire de l'homme avait séparées.

Voilà l'idée qui a conquis Augustin au chris-

Digitized by Google

tianisme. Platon lui avait révélé le Logos, le Verbe divin; mais que ce Verbe se soit fait chair et qu'il ait habité parmi nous, c'est ce que le christianisme seul a pu lui apprendre :

« Je cherchais, nous dit-il, par où je pourrais acquérir cette vigueur intérieure qui rend capable de jouir de vous. C'est à quoi je ne pouvais parvenir qu'en m'attachant à Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes (1 *Tim.*, II, 5) et Dieu lui-même, élevé au-dessus de toutes choses et béni dans tous les siècles des siècles (*Rom.*, IX, 5), à ce divin Maître qui nous appelle à lui et qui nous dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie (*Joan.*, XIV, 6),» et qui étant l'aliment de mon âme, mais un aliment trop pur et trop divin pour moi, s'est couvert d'une chair comme la mienne pour s'accommoder à ma faiblesse; car votre Sagesse éternelle, par laquelle vous avez créé toutes choses, ne s'est fait chair que pour se donner à nous, comme un lait proportionné à l'état d'enfance où nous sommes.

« Mais je n'avais point encore cette humilité de cœur qui seule peut nous unir à l'humble condition de Jésus-Christ, et je ne savais pas même ce qu'il y a de force dans l'infirmité où il s'est réduit. Je ne savais pas que si votre vérité éternelle, c'est-à-dire votre Verbe, infiniment élevé au-dessus de ce qu'il y a de plus élevé entre vos créatures, et qui élève jusqu'à lui celles dont

Digitized by Google

le cœur lui est soumis, a bien voulu s'abaisser jusqu'à se faire une maison de la même boue dont elles sont formées (*Cor.*, v, 1), c'est pour les détacher d'elles-mêmes et se les incorporer; c'est pour les guérir de l'enflure de l'orgueil et les remplir de son amour; c'est pour les empêcher de s'appuyer sur elles-mêmes et d'y chercher leur bonheur, dans l'oubli du bonheur véritable; c'est pour faire, au contraire, que, voyant à leurs pieds un Dieu devenu infirme sous le poids de notre chair, elles prennent conscience de leur propre infirmité, et que, dans l'épuisement et la lassitude du péché, elles viennent se reposer sur le sein de ce Dieu humilié, qui bientôt, s'élevant dans sa gloire, veut les y emporter avec lui [1]. »

Il est impossible de proclamer plus haut l'insuffisance de la philosophie et d'expliquer par des raisons plus profondes la nécessité de la reli-

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 18.— En lisant cette page si forte et si éloquente, plus d'un lecteur délicat y blâmera peut-être l'abondance des antithèses; mais, avec saint Augustin, il faut s'habituer, bon gré mal gré, à cette forme de style, qui est la sienne. C'est le prix où il faut acheter sa pensée; c'est la rançon qu'il faut payer des jouissances exquises qu'on goûte avec lui. Il y a un chapitre bien curieux de la *Cité de Dieu* (livre XI, ch. 18) où saint Augustin explique avec une candeur extrême et le plus naïf enthousiasme, comment l'antithèse est devenue le procédé constitutif de son style. « C'est, dit-il, une des plus brillantes parures du discours que l'antithèse, et si ce mot n'est pas encore passé dans la langue latine, la figure elle-même, je

Digitized by Google

gion. Et cependant, c'est la philosophie qui a donné à Augustin la clef de la religion elle-même. Avant d'avoir connu Platon, il avait lu les Écritures, et il ne les avait pas comprises. Platon seul a pu le faire entrer dans la pensée de saint Jean. Il nous déclare expressément que jusqu'alors les Écritures n'avaient eu pour son esprit aucun attrait, et que tout en croyant d'instinct à Jésus-Christ, il ne voyait en lui qu'un homme [1]. Il n'a donc compris le Verbe incarné, c'est-à-dire le christianisme, qu'après que Platon lui a fait comprendre qu'il y a un Verbe, une Raison éternelle, et que ce Verbe est Dieu.

veux dire l'opposition ou le contraste n'en fait pas moins l'ornement de cette langue, ou plutôt de toutes les langues du monde. » Lisez la Bible : l'antithèse est un procédé familier à saint Paul. Mais quoi ! n'est-ce pas le procédé de Dieu lui-même? Partout, dans l'univers, Dieu oppose les contraires, le bien au mal, la mort à la vie. Qu'est-ce que l'univers? un grand poëme orné d'antithèses. Mais ici, dit saint Augustin, faisant encore une antithèse ingénieuse, l'éloquence n'est plus dans les mots, elle est dans les choses. — Si l'antithèse est partout, dans l'univers physique, dans le monde moral, dans saint Paul, dans la Bible, et même dans les conseils et les actions de Dieu, le moyen, je vous prie, de trouver mauvais que saint Augustin ait un goût si vif pour les antithèses !

[1] *Confessions*, livre VII, ch. 19. « ... Je ne concevais Jésus-Christ notre Sauveur que comme un homme d'une sagesse admirable et incomparablement plus grande que celle de tous les autres hommes.... mais je n'avais pas la moindre connaissance du mystère enfermé dans ces paroles : *le Verbe s'est fait chair* (S. Jean, I, 14). »

Digitized by Google

Telle est la suite exacte des phases successives qu'a traversées l'esprit d'Augustin : la lecture de l'*Exhortation à la philosophie* de Cicéron marque l'époque de son initiation à la vie intellectuelle. A dix-neuf ans, il est manichéen. Nous le voyons, à trente, dégoûté du dualisme et ballotté entre le scepticisme et le panthéisme. A trente-un ans, Platon s'empare de lui et le fixe dans les voies spirituelles. Un an après, il embrasse le christianisme en restant platonicien et reçoit le baptême des mains de saint Ambroise.

C'est ainsi qu'au moment décisif de la vie d'Augustin, l'union de la philosophie platonicienne et du christianisme s'est accomplie dans son esprit. Tour à tour matérialiste, platonicien et chrétien, l'histoire des pensées d'Augustin exprime l'évolution naturelle d'une âme élevée. La vraie philosophie l'a arraché au sensualisme et l'a mis sur la voie de la religion ; la religion s'est ajoutée en lui à la philosophie afin de rendre celle-ci pratique et féconde. Désormais il enseignera que, pour s'affranchir de l'erreur, il faut d'abord être philosophe, mais qu'il faut être à la fois philosophe et chrétien pour posséder toute la vérité.

Digitized by Google

Nous croyons avoir marqué d'une manière précise l'influence qu'exerça sur saint Augustin la première connaissance qu'il eut des doctrines platoniciennes; mais comment cette connaissance fut-elle acquise? Quels sont ces livres platoniciens qui furent placés sous ses yeux par une main amie? et, pour généraliser la question, jusqu'où saint Augustin a-t-il poussé dans le cours de sa carrière l'étude des monuments du platonisme? Ce problème difficile demande à être décomposé en plusieurs autres:

Saint Augustin savait-il le grec? A-t-il lu les dialogues de Platon dans le texte? S'il n'a pu aborder l'original, par quels moyens et jusqu'à quel point a-t-il connu les *Dialogues?* Quels sont, parmi les philosophes néoplatoniciens, ceux dont il a connu les écrits? Que savait-il de Plotin, de Porphyre, de Jamblique?

Un premier point à établir, c'est que saint Augustin savait très-imparfaitement le grec. Il s'accuse dans les *Confessions*, avec sa candeur ordinaire, d'avoir éprouvé de bonne heure, pour la langue de Démosthènes, une répugnance invincible[1], et nous avoue tout net qu'il n'en entendait pas un mot: *nulla enim verba illa noveram*[2]. Son dégoût allait à ce point que les fictions

[1] *Confessions*, livre I, ch. 13.

[2] Même livre, ch. 14.

Digitized by Google

d'Homère lui paraissaient sans attrait, à lui si épris des touchantes fictions de Virgile et qui donnait à la mort de Didon ces larmes plus tard regrettées par un christianisme jaloux. Toujours sévère pour la nature humaine, mais plus sévère pour lui-même que pour tout autre, saint Augustin attribue son peu de goût pour le grec à ce fonds de corruption, fatal héritage des enfants d'Adam; mais on en peut donner une explication plus douce et plus naturelle. A Tagaste et à Madaure, où saint Augustin commença ses études, avant de les compléter à Carthage, rien ne disposait un jeune homme à comprendre la langue des Grecs et à goûter leur littérature. Carthage était alors, ainsi qu'on l'a remarqué[1], une ville toute romaine, n'ayant été rebâtie que sous Auguste, l'an 29 avant Jésus-Christ. Les prédilections de saint Augustin furent donc pour les lettres latines, qu'il étudia avec passion. On en trouve, en effet, dans ses écrits une connaissance étendue dont il étale volontiers les trésors, même parmi ces austères problèmes de la théologie, où le ressouvenir de Térence et de Virgile semble ob-

[1] Nous empruntons cette remarque à M. Saint-Marc Girardin, qui a consacré à saint Augustin, non sans grand profit pour nous, plus d'une étude approfondie. Voyez dans la *Revue des Deux Mondes* (1842, 15 septembre et 15 décembre) les piquants articles sur l'Afrique et saint Augustin, et dans les *Essais de littérature et de morale* un morceau exquis sur les *Confessions*.

Digitized by Google

séder son imagination en dépit de sa foi[1]. Quand il se fit chrétien, on pourrait croire que le désir et le besoin de lire les Écritures en grec et de s'initier à la théologie des Athanase et des Origène lui fit esayer de nouvelles luttes contre son dégoût. Il n'en est rien. Nous le voyons presser saint Jérôme, avec une insistance qui n'est pas désintéressée, de traduire en latin les interprètes grecs de l'Écriture, et particulièrement Origène. Nous savons qu'il ne lut l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe qu'après que Rufin l'eut mise en latin[2]. Mais voici un témoignage décisif : saint Augustin, dans son traité *de la Trinité*, reconnaît expressément qu'il est incapable de lire et de comprendre les écrits publiés en grec sur ces hautes matières[3].

[1] J'en citerai un exemple particulièrement curieux. Au chapitre 26 du livre XIV de la *Cité de Dieu*, saint Augustin, parlant de ce qu'auraient été les chastes embrassements de nos premiers parents dans le paradis, s'ils eussent persévéré dans l'innocence, ne peut s'empêcher d'emprunter à Virgile les traits de sa peinture, charmante, il est vrai, mais bien profane, de la couche conjugale de Vénus.

[2] Voyez Lenain de Tillemont, *Vie de saint Augustin*, dans les *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, tome XIII, art. 58, page 143.

[3] *De Trinit.*, lib. III, cap. 1, tome VIII, page 1218. Voici le texte : « *Græcæ autem linguæ non est nobis tantus habitus ut talium rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei.* » — Si décisif que soit cet aveu, il n'a pu complétement persuader les Bénédictins, plus zélés pour la

Digitized by Google

Il n'y aurait aucune témérité à conclure de là que saint Augustin n'a lu dans l'original ni les dialogues de Platon, ni les *Ennéades*, ni aucun monument platonicien ; mais les preuves directes abondent.

Quand saint Augustin nous raconte comment il prit connaissance pour la première fois des livres platoniciens, il nous dit qu'il les lut dans des traductions latines faites par Victorinus, rhéteur célèbre au temps de l'empereur Julien [1]. Or, nous avons de bonnes raisons de croire que, dans la suite de ses études philosophiques, saint Augustin continua de se servir, pour connaître les doctrines de Platon, d'intermédiaires latins. Certes, s'il est un dialogue de Platon que saint Augustin ait goûté et approfondi, c'est le *Timée*. Hé bien ! dans la *Cité de Dieu*, il cite un passage capital du *Timée*, le sublime et célèbre discours que Dieu adresse aux dieux inférieurs, pour les convier à prendre part à l'œuvre de la création ; il le cite, non dans l'original, mais dans la version de Cicéron [2]. En d'autres endroits de sa *Cité*, saint Augustin discutant cette opinion soutenue par un des interlocuteurs du *Banquet*, que nul dieu ne communique avec l'homme, loin de citer

gloire du saint que le saint lui-même. (Voyez *Vita S. August.*, lib. I, cap. 2.)

[1] *Confessions*, livre VIII, ch. 2.

[2] *Cité de Dieu*, livre XIII, ch. 16.

Digitized by Google

le dialogue de Platon et le texte, invoque le témoignage d'Apulée et lui emprunte ses expressions [1].

Est-ce à dire que saint Augustin n'ait pas fait une sérieuse étude de Platon et n'ait pas entendu sa doctrine? Non, sans doute; et nous estimons, au contraire, qu'il l'a entendue d'une manière supérieure; mais il n'en est pas moins vrai que la faible connaissance qu'il avait du grec l'a privé du plaisir exquis et délicat qu'un esprit tel que le sien n'eût pas manqué de trouver dans le commerce de Platon et qu'il a été obligé de s'en rapporter à des intermédiaires, tantôt Victorinus, tantôt Cicéron, tantôt Apulée, tantôt enfin les amis qui l'entouraient, à Milan, à Cassiciacum et à Hippone.

Par une suite inévitable, et faute même de traductions, il n'a pu faire une étude régulière et complète des *Dialogues*. On ne voit pas qu'il ait eu connaissance de toute une partie très-considérable de l'œuvre de Platon, je veux parler des dialogues essentiellement consacrés à la méthode dialectique, tels que le *Sophiste* et le *Parménide*. Il paraît avoir connu le *Phédon* [2], le *Phèdre* [3], la *République* [4],

[1] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 18; comp. livre IX, ch. 16.

[2] Livre VIII, ch. 8; livre X, ch. 29, 30.

[3] Livre VIII, ch. 14, 21 — livre X, ch. 30.

[4] Même ouvrage, livre VIII, ch. 15; livre IX, ch. 23; livre X, ch. 30, 31; livre XI, ch. 6, 10, 21, 22; livre XII, ch. 13, 18, 24, 26.

d.

Digitized by Google

le *Gorgias* [1]. Peut-être le seul dialogue qu'il ait pu lire avec application et dans toute son étendue, c'est le *Timée*, et encore, bien entendu, dans la traduction de Cicéron. Il est vrai que le *Timée* contient la théorie des idées, la doctrine de la Providence, la formation de l'âme et le système du monde, et pour un homme de génie comme saint Augustin, lire le *Timée*, c'est connaître, sinon Platon tout entier, du moins le meilleur de la métaphysique de Platon.

Demandons-nous maintenant jusqu'à quel point saint Augustin est entré en commerce avec ces philosophes qu'il appelle partout les platoniciens; et, en effet, ils prenaient ce titre, mais comme ils ne le méritaient pas toujours, j'aimerais mieux les appeler les néo-platoniciens d'Alexandrie.

Saint Augustin en cite trois : Plotin, Porphyre et Jamblique, et il nomme à côté d'eux Apulée [2]. Le nom de Jamblique, une seule fois mentionné dans la *Cité de Dieu*, ne reparaît plus, et c'est à Plotin et à Porphyre, à Porphyre surtout, que saint Augustin aime à s'adresser. Or, nous n'avons pas besoin de prouver, après ce qui a été dit, que saint Augustin n'a pas lu les *Ennéades*. Il emprunte plusieurs fois à Plotin de belles et profondes pensées, et même il en cite quel-

[1] Livre XII, ch. 3.
[2] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 12.

Digitized by Google

que part[1] avec admiration ce passage d'un mysticisme tout chrétien : « Fuyons, fuyons vers notre chère patrie. Là est le Père et tout le reste avec lui. Mais quelle flotte ou quel autre moyen nous y conduira? Le vrai moyen, c'est de devenir semblable à Dieu. » Mais cette page magnifique, dont saint Augustin ne cite que quelques lignes et par fragments épars, devait être alors dans toutes les mémoires et dans toutes les bouches ; et comment croire que l'homme qui a eu besoin d'Apulée pour connaître Platon, serait allé chercher quelques traits de génie à travers les obscurités et les épines des *Ennéades?* En eût-il existé une traduction latine, il est douteux que saint Augustin eût pu s'en servir. Il est clair d'ailleurs qu'un seul personnage est pour lui toute l'école d'Alexandrie : c'est Porphyre.

Porphyre, en effet, est de tous les Alexandrins le plus clair, le plus pratique, le plus accessible. Sa réputation était immense. Ses écrits contre les chrétiens le désignaient à l'attention de saint Augustin. Enfin, il traite de préférence un ordre de questions que Plotin, pur métaphysicien, avait négligées, les questions religieuses et morales. Aussi n'est-il point douteux que saint Augustin n'ait fait les plus grands efforts pour connaître à fond les écrits de Porphyre. Il

[1] *Cité de Dieu*, livre IX, ch. 10 ; livre X, ch. 2, 14.

Digitized by Google

en cite les plus importants : la *Lettre à Anébon*, ouvrage que nous avons conservé, le livre *De l'abstinence*, le traité *Du retour de l'âme vers Dieu* et le fameux écrit *Contre les Chrétiens*, que la prudence ou la rancune de l'Église ont anéanti[1].

Notre conclusion est que saint Augustin, sachant très-peu le grec, n'a eu qu'une connaissance partielle et presque toujours indirecte, soit des monuments de l'antique platonisme, soit de ceux du platonisme nouveau. Le *Timée* de Platon et les écrits de Porphyre, voilà ce qu'il a le mieux connu.

Cette imperfection de ses connaissances est-elle regrettable? Il paraît naturel de le penser; et toutefois, de sérieux motifs nous ont conduit à penser le contraire. Or, comme cette opinion a un air de paradoxe, c'est pour nous un devoir plus étroit de la motiver.

Oui, certes, Platon, grand artiste non moins que grand philosophe, a su imprimer à sa doctrine, si vaste et si riche qu'elle soit, un profond caractère d'harmonie et d'unité. Mais cette unité ne se révèle pas à tous les yeux, et d'ailleurs, il y a dans les *Dialogues* deux choses fort distinctes : d'une part, la méthode dialectique, qui n'est qu'un admirable instrument dont on peut se servir

[1] *Cité de Dieu*, livre x, ch. 9, 11, 23, 24, 25 et suiv.; livre xii, ch. 26; livre xiii, ch. 16, 17, 18; livre xxii, ch. 4, 5.

Digitized by Google

bien ou mal ; puis, un vaste système sur Dieu, l'homme et l'univers. Par son système, Platon est pour ainsi dire tout chrétien, et c'est ce que saint Augustin a très-bien vu ; mais il y a dans le développement de la méthode dialectique des pentes dangereuses sur lesquelles on ne se défend de glisser que lorsqu'on possède, avec l'inspiration philosophique, une rectitude, une mesure, une sobriété, un sentiment délicat et profond des choses morales, qui sont les dons les plus excellents et les plus rares du génie. Voilà pourquoi l'école d'Alexandrie, qui se déclare fille de Platon, qui n'aspire, dit-elle, qu'à comprendre et à développer sa pensée, le plus souvent l'altère et la corrompt. Elle emprunte au maître la méthode dialectique ; mais, l'appliquant sans mesure, elle en tire un système tout opposé à celui de Platon, un système panthéiste et mystique.

Cette déviation s'explique d'une manière assez naturelle : la dialectique platonicienne consiste en effet essentiellement à poursuivre en toute chose ce qu'elle contient de persistant et de simple, l'élément essentiel, l'*idée*, comme dit Platon. Il est des intelligences, il est des âmes à qui rien de fini et d'imparfait ne peut suffire. Tous ces êtres que l'univers offre à nos sens, qui captivent tour à tour nos mobiles désirs, qui enchantent notre imagination de leur

Digitized by Google

variété et de leur éclat, trahissent par un trait commun leur irrémédiable fragilité : ils ont des limites, ils passent et s'écoulent. Comment pourraient-ils satisfaire une âme qui se sent faite pour sentir, pour goûter, pour posséder la plénitude du bien? Celui donc qui, pressé d'une secrète inquiétude, se détourne de la scène changeante de l'univers, et rentre en soi-même pour trouver dans son âme une existence plus solide et plus durable, qui désormais considérant toute chose de l'œil de la raison, s'attache à des objets de plus en plus simples, de plus en plus stables, et monte, sans relâche et sans faiblesse, les degrés de cette échelle de perfection, incapable de s'arrêter et de trouver le repos, si ce n'est au sein d'une perfection absolue, d'une beauté sans souillure et sans tache, en un mot, de cette existence infinie qu'aucune limite ne borne, qu'aucune durée ne mesure, qu'aucun espace ne circonscrit, celui-là, suivant Platon, est le vrai dialecticien. Et qu'on ne s'imagine pas que la dialectique n'est qu'un élan passager de la pensée; c'est une méthode scientifique, susceptible d'une application rigoureuse et sévère; c'est, au fond, la méthode de tous les grands métaphysiciens; mais tantôt elle est appliquée par un Platon, un Descartes, un Leibnitz, tantôt par un Plotin, un Spinoza, un Hegel; de sorte qu'elle porte également dans ses flancs, selon qu'on en fait ou non un légitime

Digitized by Google

usage, le spiritualisme le plus pur ou les illusions du panthéisme et du mysticisme. On conçoit, en effet, qu'une âme pénétrée d'un profond sentiment de la vanité des choses finies, et uniquement éprise de ce principe absolu et parfait auquel la dialectique aspire, on conçoit qu'à mesure qu'elle monte vers lui, elle s'imagine quitter le pur néant pour atteindre le seul être véritable, et qu'elle en vienne à dépouiller les objets qu'elle abandonne de toute la perfection, de toute la réalité qu'elle y peut saisir, pour la transporter tout entière à celui qui possède en propre l'être et la perfection, et qui contient tout en soi dans la plénitude de son existence absolue. Or, quand on quitte ainsi du premier pas la réalité sensible, l'individualité, l'espace, le mouvement et le temps, quand cet univers n'est plus qu'une vapeur légère à travers laquelle l'âme contemple l'être parfait et absolu dans sa majesté éternelle, ne touche-t-on pas au panthéisme, à ce panthéisme idéaliste et mystique, le plus noble de tous, et partant le plus séduisant pour une âme élevée?

C'est ainsi que ces nobles philosophes d'Alexandrie ont été entraînés à substituer au Dieu de Platon, à ce Dieu parfait en soi et qui se suffit à soi-même dans la possession de ses sublimes attributs, la pensée, l'amour, la félicité, à ce Dieu qui crée le monde, non par nécessité ou par ca-

Digitized by Google

price, mais par une inspiration de sa bonté et sur un plan réglé par sa sagesse, à ce Dieu qui donne à l'âme humaine une étincelle de sa propre raison pour la guider à travers les épreuves de la vie, jusqu'au jour où il appellera à une possession plus complète de lui-même la créature responsable et libre, devenue digne d'une telle félicité; à ce Dieu, les Alexandrins ont substitué leur Trinité fantastique, formée de trois hypothèses inégales, dont la troisième, cette Ame universelle, d'où émane nécessairement l'univers, est elle-même une émanation nécessaire de la seconde, comme celle-ci l'est de la première, de sorte que tout ce système d'émanations nécessaires et éternelles est dominé par je ne sais quelle Unité inintelligible, étrangère à la conscience, à l'activité, à l'amour, à la félicité, à tous les actes de la vie, perfection creuse vers laquelle aspire l'âme abusée et qu'elle ne peut atteindre que par la mutilation de ses meilleures facultés, abîme ténébreux où toute existence distincte, toute aspiration raisonnable, toute vertu active, tout espoir d'immortalité véritable viennent s'engloutir.

Voilà entre Platon et Plotin, entre le bon et le mauvais platonisme, des différences capitales qui ont échappé à saint Augustin; pourquoi cela? c'est qu'il ne connaissait que faiblement les *Ennéades*. Aussi nous le voyons identifier la

Digitized by Google

Trinité alexandrine avec la théodicée de Platon et les rapprocher toutes deux de la doctrine chrétienne[1]. Il assure que Plotin est, de tous les philosophes, celui qui a le mieux entendu Platon[2]. Partout, il identifie ouvertement l'ancien platonisme avec le nouveau. Dans sa première ferveur pour les néo-platoniciens, il allait jusqu'à dire que Plotin, c'était Platon même, revenu sur la terre[3], et cette admiration, que sa jeunesse avait si vivement ressentie, à ce moment de christianisme douteux encore où un de ses amis, nourri de ses pensées, osait rapprocher Platon et Plotin de Jésus-Christ[4], il ne la désavoue pas, même au déclin de sa vie et dans son plus considérable ouvrage[5].

Il y a là une méprise grave. Je n'en accuse pas la sagacité de saint Augustin, mais sa connaissance imparfaite des textes. En plusieurs endroits, il oppose, avec un rare à-propos et une

[1] *Cité de Dieu*, livre x, ch. 2, 9, 23, 24.

[2] Même ouvrage, livre ix, ch. 10.

[3] « Cette voix de Platon, la plus pure et la plus éclatante qu'il y ait dans la philosophie, s'est retrouvée dans la bouche de Plotin, si semblable à son maître qu'ils paraissent contemporains et cependant assez éloigné de lui pour que le premier des deux semble ressuscité dans l'autre. (*Contre les Académiciens*, livre iii, n. 41.) » Comp. *Soliloques*, livre i, ch. 4, 5, 9.

[4] Voyez les *Lettres*, 71, p. 128, 1.

[5] *Cité de Dieu*, livre ix, ch. 17; livre x, ch. 2, 14.

Digitized by Google

sagacité extrême, Platon à ses récents disciples [1]. Il y a même un passage où il semble avoir entrevu que ce qui a égaré les platoniciens et Porphyre, c'est l'influence de l'Orient, ce souffle de mysticisme qui venait du côté de la Perse, de la Syrie et de la Chaldée [2]; mais en somme, il ne croit qu'à des différences de détail et de surface et il ignore les différences profondes. Hé bien! je dis qu'il faut, non le regretter, mais s'en applaudir. Si saint Augustin eût mieux connu l'école d'Alexandrie, elle aurait pu le dégoûter du platonisme. Il a été bon qu'il n'eût de Platon lui-même qu'une connaissance partielle. Au lieu d'une méthode toujours délicate et hardie, quelquefois indécise ou téméraire, il a connu un système d'une admirable pureté. Comprendre par ses grandes lignes ce système, qui est le spiritualisme par excellence, et l'incorporer au dogme chrétien, voilà la tâche que la Providence réservait à saint Augustin. Ébauchée par saint Justin, par saint Clément d'Alexandrie, manquée et compromise par les témérités d'Origène, cette tâche convenait merveilleusement à saint Augustin, à la hauteur de sa raison, à la candeur de son âme, à l'étendue et à la rectitude supérieures de son génie. Voyez aussi avec quelle puissance il l'a

[1] Livre x, ch. 30; livre xi, ch. 6; livre xii,

[2] Livre x, ch. 23 et 24.

Digitized by Google

accomplie : le christianisme et le platonisme une fois unis par ses mains, il a été impossible de les séparer. Même au moyen âge, quand Aristote est devenu l'oracle des théologiens, le Philosophe, comme on disait, quand saint Thomas a entrepris d'imprimer à la théologie chrétienne le cachet du péripatétisme, le fond platonicien et augustinien a subsisté. L'esprit du platonisme, comme une flamme mal étouffée, n'a cessé de vivre et de rayonner à travers tout le moyen âge, jusqu'au jour où Malebranche et Fénelon, Bossuet et Leibnitz ont repris l'œuvre de conciliation entre l'idée platonicienne et l'idée chrétienne sous la bannière hautement déployée de saint Augustin.

III

Accord de la philosophie platonicienne et du christianisme sur le principe fondamental.

Le moment est venu de voir saint Augustin à l'œuvre et d'examiner d'une manière approfondie comment il a exécuté son entreprise, je ne dis pas sur tous les points, ni dans le dernier détail, mais sur le plus grand nombre des points essentiels. Il nous les signale lui-même, et nous trace l'ordre que nous devons suivre, lorsque, dans

Digitized by Google

une série mémorable de chapitres de la *Cité de Dieu* [1], il esquisse en grand et avec une largeur de touche singulière les principes généraux où le platonisme et le christianisme viennent s'unir.

Les sages, dit-il [2], s'accordent à diviser la philosophie en trois parties : la Physique ou science de la nature, la Logique ou science de l'entendement, l'Éthique ou science des mœurs. Rien de plus légitime que cette division, à laquelle saint Augustin attribue une importance infinie. Et d'abord, elle correspond aux trois grands problèmes que l'homme se pose en face de l'univers et de lui-même : Quelle est la cause première de tous ces êtres qui forment la nature? Où est la source de la connaissance et de la vérité? En quoi consiste le souverain bien, fin dernière de la vie? vastes problèmes dont les deux premiers embrassent toute la philosophie spéculative et le second toute la philosophie pratique [3].

Saint Augustin, creusant plus avant encore au fond de cette distinction et y retrouvant les trois objets éternels des aspirations humaines : l'Être, le Vrai, le Bien, remarque avec une subtile profondeur mêlée d'une émotion pieuse

[1] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 4-12.
[2] Livre VIII, ch. 4; livre XI, ch. 25.
[3] Livre VIII, ch. 3 et 4.

Digitized by Google

que ces trois objets n'en forment qu'un seul, à la fois triple et un, qui est Dieu lui-même [1]. Ce n'est pas tout : l'Être des êtres, principe de tout ce qui est, n'est-ce pas Dieu le père? le Vrai en soi, principe de toute vérité, n'est-ce pas le Verbe, lumière des intelligences, Dieu le fils? le Bien, principe de toute activité, foyer de tout amour, n'est-ce pas le Saint-Esprit? Or, s'il en est ainsi, les sages de l'antiquité, quand ils ont reconnu dans la philosophie, une en son fond, trois parties, physique, logique, éthique, les sages ont pressenti la sainte Trinité.

Mais il est un philosophe qui a eu un pressentiment plus intime et plus clair encore des vérités que le Christ devait révéler à tous les hommes : c'est Platon, cet homme divin qu'on rabaisse en l'appelant un demi-dieu [2], car il est plus digne d'avoir un temple que les plus grandes divinités [3], ce génie incomparable qui a osé dire en face du polythéisme que le vrai philosophe est celui qui aime et imite Dieu [4], ce sage entre les sages qui a prononcé le dernier mot de toute sagesse, en déclarant que : « l'unique dispensateur de toute vérité, l'unique inspirateur de cet amour qui est la source d'une bonne et heureuse

[1] Livre XI, ch. 24 et 23; livre VIII, ch. 4.
[2] Livre II, ch. 14.
[3] Même livre, ch. 7.
[4] Livre VIII, ch. 5.

Digitized by Google

vie, en un mot le principe commun de l'être, de la vérité et du bien, c'est Dieu [1]. »

Tel est, sur le dernier fond de toutes choses, l'accord essentiel de la métaphysique chrétienne et de la philosophie de Platon. Il reste à montrer cet accord dans toute la suite des problèmes en parcourant tour à tour les trois domaines de la logique, de la physique et de la morale.

IV

Accord de la philosophie platonicienne et du christianisme dans l'ordre des problèmes logiques.

La logique ou la dialectique de Platon, peu importent les termes, s'appuie sur deux principes : 1° le rappel de l'âme à elle-même, selon la maxime socratique : Γνῶθι σεαύτον.

2° Le mouvement progressif qui élève l'âme aux vérités nécessaires, aux idées, et des idées à Dieu ; c'est ce que Platon appelle la *marche dialectique*, διαλεκτικὴ πορεία [2].

Développons ces deux principes.

Au premier regard que l'homme jette sur l'univers, il est séduit par la grandeur et la variété

[1] Livre XI, ch. 25.

[2] Platon, *République*, livre VI.

Digitized by Google

de ses phénomènes et se persuade aisément que ces objets parés de si riches couleurs sont le type même de toute existence. Mais l'illusion dure peu. Tout esprit élevé ne tarde pas à reconnaître que, sur cette scène brillante du monde visible, rien ne dure, rien ne garde une assiette ferme et stable. Tout se décompose, tout change, tout périt.

Aussi, quand le grand Héraclite, élevé à une école de physiciens et de physiologistes, essaya de se rendre compte de la nature à l'aide des sens, elle lui apparut comme une sorte de fleuve rapide qui entraîne tout [1]. L'homme, jeté au milieu de ces flots, est lui-même un flot toujours changeant; et c'est ce que le sage d'Ionie, plus d'une fois saisi de tristesse devant cette universelle mobilité, exprimait avec une grâce familière en disant : « Le même homme ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. »

Mais Platon ne s'arrête pas où s'arrêtait Héraclite. Si le monde sensible ne peut le satisfaire, ce n'est pas seulement parce qu'il est variable, c'est aussi parce qu'il est plein de contradictions.

En effet, regardez ce monde avec les yeux du corps, tout y est lutte, désordre, chaos. C'est un combat des éléments les uns contre les autres, du froid contre le chaud, de la mort contre la vie,

[1] Platon, *Cratyle*, page 402 A.

Digitized by Google

et, si vous passez de la nature à l'humanité, vous trouvez partout le bien à côté du mal, la laideur ternissant la beauté, la justice aux prises avec l'injustice, l'ordre en guerre avec le désordre [1]. Où saisir la justice accomplie, la beauté sans tache, le bien sans mélange, la vérité non souillée d'ignorance et d'erreur, en un mot l'être pur de toute négation, l'être stable et permanent, l'être véritable ? Ce n'est pas évidemment dans ce chaos de phénomènes contradictoires colorés d'un trompeur éclat par la fausse lumière des sens. Il faut donc que le philosophe se détache du monde physique, se replie sur lui-même, et se recueille dans son âme, comme dans un temple inaccessible aux bruits et aux agitations du dehors.

Parvenu à ce point, l'ami de la vérité a fait un grand pas. Il s'est purifié, il s'est rendu capable de connaître la vérité ; c'est la raison qui va la lui découvrir.

Au dedans de nous, en effet, brille une lumière dont les séductions du monde nous empêchent d'apercevoir les purs rayons. Pour s'accoutumer par degrés à discerner et à goûter cette lumière intelligible, il faut une éducation de l'esprit qui ne se fait pas en un jour. De là l'utilité supérieure des sciences mathématiques. C'est en considérant ces lois abstraites des nom-

[1] *République*, livre VI.

Digitized by Google

bres qui gouvernent toute la nature visible, ces formes pures de la géométrie qui sont comme les modèles sur lesquels ont été formés les corps de l'univers, ces rapports fixes et universels qui font l'harmonie secrète des sphères célestes [1], c'est par tous ces degrés que l'initiation du philosophe s'accomplit. Il s'exerce peu à peu à comprendre que le visible n'est pas la mesure du réel, que l'être véritable, c'est l'idéal.

L'idéal, voilà l'objet propre du philosophe. Quand il est enfin devenu capable de ne plus regarder les choses qu'avec la raison, alors il comprend qu'il y a un type de beauté absolue dont les beautés de ce monde ne sont que des copies imparfaites, une justice éternelle, loi imprescriptible des codes périssables des nations, une harmonie secrète des existences qui ne peut se toucher ni se voir, mais que la raison nous fait saisir, enfin, une vérité universelle, commun flambeau des intelligences, étrangère à nos doutes et à nos erreurs, et qui, se donnant à tous, unit les hommes dans la conscience des mêmes droits, des mêmes devoirs, des mêmes espérances.

Or, cette vérité éternelle, où est-elle? Elle apparaît dans nos esprits, mais elle en est indépendante; elle éclate dans toute la nature, mais elle

[1] Platon, même ouvrage, livre VII.

Digitized by Google

la domine et la surpasse infiniment. Elle ne peut toutefois exister d'une manière abstraite. Qu'est-elle donc, sinon la splendeur d'un principe plus caché, en sorte qu'au-dessus de la vérité même, si sainte et si auguste qu'elle soit, il y a quelque chose de plus auguste encore et de plus saint, savoir l'Être des êtres, l'Idée des idées, le Bien en soi, Dieu.

Tels sont les traits essentiels de la logique platonicienne. Saint Augustin, qui les a recueillis cent fois dans ses écrits, y reconnaît les lois éternelles de l'esprit humain : mépris du monde sensible, rappel de l'âme à elle-même, marche ascendante de la raison humaine vers le Verbe et du Verbe à Dieu par les idées et les vérités éternelles, il adopte tous ces principes, et, appuyé sur saint Paul et saint Jean, il les incorpore sans effort au dogme chrétien.

Nous avons vu combien la jeunesse de saint Augustin avait été fascinée par les impressions et les images du monde extérieur. Ce fut la cause réelle qui le fit persister si longtemps dans le manichéisme. La lecture des livres saints ne put l'arracher à ce joug. Il fallut Platon pour apprendre à saint Augustin que la sensation est si peu mesure du vrai que la première démarche d'une âme philosophique, c'est de quitter la région du visible pour rentrer en soi. Là seulement elle commence à trouver des notions claires

Digitized by Google

et distinctes. Cette certitude et cette évidence supérieures de la réflexion dans leur contraste avec l'inconsistance et l'obscurité des sens, saint Augustin l'a exprimée d'une manière si originale que son génie semble devancer les siècles et franchir d'un seul bond l'intervalle qui sépare Platon de Descartes. Il faut lire tout entier ce mémorable chapitre de la *Cité de Dieu*, qui semble avoir inspiré l'auteur des *Méditations :*

Notre être intérieur, dit saint Augustin, embrasse, quoique simple, trois éléments distincts : l'être, la connaissance et l'amour. « Nous sommes, nous connaissons que nous sommes, et nous aimons notre être et la connaissance que nous en avons. Aucune illusion n'est possible sur ces trois objets ; car nous n'avons pas besoin pour les connaître de l'intermédiaire d'un sens corporel, ainsi qu'il arrive des objets qui sont hors de nous, comme la couleur qui n'est pas saisie sans la vue, le son sans l'ouïe, les sensations sans l'odorat, les saveurs sans le goût, le dur et le mou sans le toucher, toutes choses sensibles dont nous avons aussi dans l'esprit et dans la mémoire des images très-ressemblantes et cependant incorporelles, qui suffisent pour exciter nos désirs ; mais je suis très-certain, sans fantôme et sans illusion de l'imagination, que j'existe pour moi-même, que je connais et que j'aime mon être. Et je ne redoute point ici les

Digitized by Google

arguments des Académiciens ; je ne crains pas qu'ils me disent : Mais si vous vous trompez ?— Si je me trompe, je suis ; car celui qui n'est pas ne peut être trompé, et de cela même que je suis trompé, il résulte que je suis. Comment donc me puis-je tromper en croyant que je suis, du moment qu'il est certain que je suis, si je suis trompé? Ainsi, puisque je serais toujours, moi qui serais trompé, quand il serait vrai que je me tromperais, il est indubitable que je ne puis me tromper, lorsque je crois que je suis. Il suit de là que, quand je connais que je connais, je ne me trompe pas non plus ; car je connais que j'ai cette connaissance de la même manière que je connais que je suis. Lorsque j'aime ces deux choses, j'y en ajoute une troisième qui est mon amour, dont je ne suis pas moins assuré que des deux autres. Je ne me trompe pas, lorsque je pense aimer, ne pouvant me tromper touchant ce que j'aime ; car alors même que ce que j'aime serait faux, il serait toujours vrai que je l'aime [1]. »

En lisant cette page subtile et profonde, ne la dirait-on pas empruntée à Descartes? Et ce n'est point ici une de ces pensées qu'une inspiration rapide et soudaine fait briller à l'esprit et qui se dissipent pour ne plus revenir. Saint Augustin a insisté plusieurs fois en ses

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 26.

Digitized by Google

divers écrits [1] et aux époques les plus différentes de sa carrière sur cette évidence supérieure qui brille au dedans de nous, et qui, pendant que les objets sensibles chancellent sous les coups du scepticisme, nous donne contre le doute un point d'appui inébranlable. Ainsi, nous le voyons, dans un de ses premiers essais, les *Soliloques*, dérober presque au père de la philosophie moderne, non-seulement son principe fondamental, mais encore la forme originale qu'il lui a donnée par le *Cogito ergo sum*.

On sait que les *Soliloques* sont un dialogue entre l'âme humaine et la Raison divine: « Toi, qui veux te connaître, dit la Raison, sais-tu si tu existes? — Je l'ignore. — Sais-tu si tu es simple ou multiple? — Je l'ignore. — Sais-tu si tu te meus? — Je l'ignore. — Sais-tu si tu penses? — Je le sais [2]. »

Nous ne conclurons pas de ces curieuses analogies que Descartes soit le plagiaire de saint Augustin, ni qu'il faille saluer dans l'auteur de la *Cité de Dieu* le véritable père de la philosophie moderne; car quel intervalle immense n'y a-t-il pas entre le germe à peine ébauché d'une conception métaphysique et le riche épanouissement

[1] Voyez le *De Trinitate*, lib. x, cap. 10, le *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 3, et comparez avec les passages indiqués de la *Cité de Dieu* et des *Soliloques*.

[2] *Soliloques*, livre II, § 1.

Digitized by Google

d'un système qui embrasse Dieu, l'homme et la nature en son ample sein ? Mais, à coup sûr, dans cet ingénieux effort de saint Augustin pour dérober au scepticisme l'existence du moi pensant et pour faire éclater ce qu'il y a d'irrésistible dans le cri de la conscience, nul ne refusera de reconnaître un trait admirable par où saint Augustin se rattache à la fois à Platon et à Descartes, inspiré par le premier et peut-être inspirateur secret du second.

Rentrée en elle-même, après s'être dérobée aux séductions des choses sensibles, l'âme, suivant Platon, doit se purifier et s'exercer encore dans les épreuves du raisonnement abstrait et dans la contemplation des objets mathématiques, avant de demander à la raison pure la suprême initiation [1]. L'auteur de *la République* marque avec une précision extrême cette suite de degrés : au-dessus de la sensation changeante et incertaine, qu'il appelle *la conjecture*, εἰκασία, il place le jugement encore aveugle, qu'il nomme *la foi*, πίστις ; au-dessus de la foi, s'élève, dans une région déjà très-supérieure, la connaissance raisonnée, la raison discursive, la διάνοια, qui trouve dans les abstractions et les déductions des mathématiques son application la plus parfaite. Vient enfin, au

[1] Sur l'insuffisance des sens extérieurs et l'évidence propre au sens intime, voyez les chapitres 26, 27 et 28 du livre XI de la *Cité de Dieu*. — Comparez livre VIII, ch. 5 et 7 — livre X, ch. 2 et ailleurs.

Digitized by Google

sommet de cette échelle, la connaissance par excellence, la raison, νοῦς, qui non-seulement s'affranchit des sens et des préjugés vulgaires, mais qui, au lieu de suivre avec effort la chaîne des déductions, va droit au principe, le saisit en lui-même dans sa pureté, et nous livre le vrai en soi et par soi [1].

Saint Augustin preserit le même ordre en philosophe. Cette marche ascendante est celle dont il a lui-même franchi successivement les degrés, comme il nous l'apprend en ses *Confessions* [2] :

« De la considération des choses corporelles, j'étais venu à celle de l'âme, qui sent par le moyen du corps, et de là à cette faculté intérieure de l'âme à laquelle les sens rapportent ce qu'ils ont aperçu des choses du dehors, et qui est le plus haut degré de la connaissance chez les animaux. De là j'étais monté jusqu'à la faculté qui raisonne, et à qui il appartient de prononcer sur ce qui lui est rapporté par les sens ; et ayant reconnu que celle-là même était sujette au changement, je m'étais retiré jusqu'au plus haut de mon intelligence. Ce fut là qu'écartant toutes les illusions de la coutume et tous les fantômes de l'imagination, je me demandai quelle était

[1] Voyez Platon, *République*, livre VI, à la fin.

[2] *Confessions*, livre VII, ch. 17.

Digitized by Google

donc cette lumière dont ma raison était éclairée, lorsqu'elle prononçait sans hésiter que ce qui est incapable de changement vaut mieux que ce qui en est capable, et d'où lui venait même la notion qu'elle avait de cette nature immuable qu'elle n'aurait point mise, comme elle le faisait, au-dessus de tout ce qui est sujet à changer, si elle n'en avait eu quelque idée; et enfin je parvins à découvrir ce qui est souverainement... » Mais avant de s'élancer en ces hautes régions de la raison pure, saint Augustin recommande, comme Platon, de s'éprouver par une culture assidue des sciences. Entre le monde sensible, région du réel, et le monde intelligible, région de l'idéal, il y a un intermédiaire, c'est le monde mathématique, région de l'abstraction. En plusieurs passages de la *Cité de Dieu*, saint Augustin fait ressortir l'excellence de la connaissance mathématique [1]: partout il célèbre la puissance des nombres [2]; mais c'est dans les traités *de l'Ordre* et *de la Musique* que saint Augustin parle des mathématiques en vrai disciple de Philolaüs et de Platon. Il nomme vénérable et presque divine la philosophie pythagoricienne : « C'est, dit-il, après avoir recueilli les enseignements de cette philosophie, et conçu par la pensée les nom-

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 29.

[2] Même ouvrage, livre XII, ch. 18.

Digitized by Google

bres purs, les quantités intelligibles, c'est avec le secours de tous les arts libéraux que l'esprit s'approchera de l'idée de Dieu... »

Pour saint Augustin, comme pour Platon et Pythagore, l'harmonie qui charme nos sens par la musique n'est que l'expression faible et imparfaite d'une harmonie intellectuelle que l'esprit seul peut saisir :

« ..... Cette harmonie qui, dans les nombres sensibles ne se retrouve pas certaine et constante, mais dont nous reconnaissons ici-bas comme l'image et l'écho fugitif, ne serait pas désirée par l'âme, si la notion n'en existait pas quelque part. Or, ce n'est pas sur un point de l'espace et de temps : l'espace est inégal et le temps passager. Où la places-tu donc? dis-le-moi, si tu peux. Ce n'est pas dans les formes corporelles, dont à la seule vue tu n'oseras pas affirmer l'exacte proportion. Ce n'est pas dans les divisions du temps ; nous ignorons si elles sont plus étendues ou plus courtes qu'il ne faudrait. Où se trouve donc cette harmonie que nous souhaitons dans la forme et le mouvement des corps, mais pour laquelle nous ne nous fions pas à eux ? Elle se trouve dans ce qui est supérieur au corps, dans l'âme ou dans ce qui est au-dessus de l'âme [1]. »

[1] *De la Musique*, traduction de M. Villemain (S. Augus. *Opera*, tome I, page 688).

Digitized by Google

C'est seulement après avoir traversé cette série d'épreuves et de purifications que l'âme entre enfin dans la région des idées. Nous allons voir saint Augustin s'y établir avec Platon, et le suivre comme un guide assuré parmi ces sphères du monde intelligible.

La théorie des idées présente deux aspects : elle est à la fois une théorie de la connaissance et une théorie de l'existence; elle a un côté subjectif et psychologique, comme on dirait aujourd'hui, et un côté ontologique et objectif. Au point de vue de la connaissance, elle enseigne que l'organe de la vérité, c'est la raison, faculté divine, qui nous met en communication avec la raison éternelle et universelle; au point de vue de l'existence, elle enseigne que tout être réel n'existe que par son rapport à une idée, que les idées sont les véritables essences, qu'elles existent avant les choses, qu'elles sont les modèles et les causes de tous les êtres, qu'elles forment enfin un système harmonieux qui a son centre dans l'intelligence et l'essence de Dieu même.

Sur tous ces points, l'auteur de la *Cité de Dieu* reproduit les pensées, accepte le langage, souscrit aux conclusions de l'auteur du *Timée*, du *Banquet* et de la *République :*

« Si pour juger des couleurs, dit-il, et de tout autre objet sensible, nous consultons la lumière, les éléments de ce monde, les objets eux-mêmes

Digitized by Google

et les sens qui nous servent d'interprètes, pour les choses intelligibles, c'est la vérité intérieure que notre raison interroge. Tout ce que nous percevons, en effet, nous le percevons ou par le sens corporel ou par l'âme ; l'un perçoit les choses sensibles, l'autre les choses intelligibles. Lorsqu'il s'agit en nos discours des choses que nous voyons par l'âme, c'est-à-dire par l'intelligence et la raison, nous exprimons au dehors ce qui nous apparaît au dedans à l'aide de cette lumière de la vérité dont l'être qu'on appelle homme est éclairé. Mais celui qui m'écoute, s'il voit aussi les mêmes choses du regard simple et secret de l'âme, les apprend réellement, non de mes paroles, mais de sa propre contemplation. Ce n'est pas moi qui, même en disant la vérité, la lui enseigne, puisqu'il la voit. Il est instruit, non par mes discours, mais par les choses mêmes, Dieu les dévoilant au dedans de lui [1]. »

Saint Augustin ne se lasse pas d'invoquer cette doctrine toute platonicienne d'une raison universelle qui plane au-dessus de toutes les intelligences et les éclaire de ses rayons. C'est comme un thème favori qu'il développe avec une variété et une richesse inépuisables. Dans un de ses plus beaux dialogues, il dit à son interlocuteur Evode :

[1] *De Magistro*, S. August. Opp., tome I, p. 560.

Digitized by Google

« Tu ne nieras pas qu'il y ait une vérité immuable qui renferme en soi toutes les choses immuablement vraies et que tu ne peux dire, ni tienne, ni mienne, ni particulière à aucun homme, mais offerte et présente à tous, pour être comme une lumière à la fois secrète et publique. Peut-on dire en effet que tout ce qui apparaît semblable à tous ceux qui raisonnent appartienne en propre à la nature d'aucun d'eux? Tu te souviens, sans doute, de ce qui a été dit naguère sur les sens corporels, que les choses dont la perception nous est commune, les couleurs et les sons que toi et moi nous voyons, nous entendons en même temps, n'appartiennent pas à l'essence de nos yeux et de nos oreilles, mais nous sont communes par la sensation. De même les choses que toi et moi nous voyons en commun par l'esprit, tu ne peux dire qu'elles appartiennent à l'esprit de l'un de nous. Ce que voient les yeux de deux personnes n'est dans les yeux ni de l'une ni de l'autre; c'est un objet supérieur où se rencontrent leurs regards. »

Cet objet n'est autre que la Raison. Saint Augustin, après l'avoir définie en philosophe, la dépeint et la chante en poëte : « ... Elle n'écarte personne par l'encombrement de la foule, elle ne passe pas avec le temps, ne change pas de lieu, n'est pas interceptée par la nuit ou offusquée par l'ombre... De tous les points du monde, attirant

Digitized by Google

ceux qui la cherchent, elle est près d'eux; elle y est toujours; elle ne manque nulle part et jamais; elle avertit en public, elle instruit en secret; elle transforme en bien tous ceux qui la voient, et elle n'est changée en mal par personne [1]... »

« Vous êtes partout, Vérité éternelle, et du trône où vous présidez à toutes choses, vous répondez à tous ceux qui vous consultent, et vous leur répondez tout à la fois, quelque différentes que leurs consultations puissent être. Vous répondez toujours clairement, mais on ne vous entend pas toujours avec la même clarté. Chacun vous consulte sur ce qu'il lui plaît, mais vos réponses ne sont pas toujours conformes aux désirs et aux inclinations de chacun. Vos bons et fidèles serviteurs sont ceux qui, au lieu de vouloir que vous leur répondiez selon leurs désirs et leurs inclinations, ne cherchent qu'à les conformer à ce qu'il vous plaît de leur faire entendre [2]. »

Voilà le côté psychologique de la théorie des idées, celui que saint Augustin a développé avec le plus de prédilection et d'éloquence, léguant à saint Anselme, à Bossuet, à Malebranche, à Fénelon, tout un héritage de vérités sublimes et de traits admirables que ces grands esprits sauront accroître encore. Saint Augustin est plus sobre et

[1] *Du libre arbitre*, livre II, ch. 12. Comp. *Cité de Dieu*, livre X, ch. 2.

[2] *Confessions*, livre X, ch. 25.

Digitized by Google

plus court sur la théorie des idées considérée au point de vue ontologique, mais il n'est pas moins précis dans ses déclarations :

« ... Il n'y a pas, dit-il dans de la *Cité de Dieu*, il n'y a pas plusieurs sagesses, mais une seule, en qui se trouvent ces trésors immenses et infinis où sont les raisons invisibles et immuables de toutes les choses muables et visibles qu'elle a créées; car Dieu n'a rien fait sans connaissance, ce qui ne pourrait se dire avec justice du moindre artisan. Or, s'il a fait tout avec connaissance, il est hors de doute qu'il n'a fait que ce qu'il avait premièrement connu : d'où l'on peut tirer cette conclusion merveilleuse, mais véritable, que nous ne connaîtrions point ce monde, s'il n'était, au lieu qu'il ne pourrait être, si Dieu ne le connaissait [1]. »

Même doctrine dans les *Confessions*, où saint Augustin dit à Dieu :

« C'est parce que les choses que vous avez faites existent que nous les voyons; mais c'est parce que vous les voyez qu'elles existent [2]. »

« En vous, ô mon Dieu ! subsiste la cause stable et permanente de toutes les choses qui sont le plus sujettes à l'instabilité, l'origine immuable de toutes celles qui sont le plus sujettes au chan-

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 10.

[2] *Confessions*, livre XIII, ch. 38.

Digitized by Google

gement, les idées et les raisons éternelles et vivantes de toutes celles qui ont le moins de durée et qui sont mêmes privées de vie et de raison [1]. »

Voici encore quelques passages tirés de divers écrits de saint Augustin, et qui réfléchissent manifestement l'idéalisme du *Timée* :

« Les idées sont les formes primordiales et comme les raisons immuables des choses; elles ne sont pas créées, elles sont éternelles et toujours les mêmes : elles sont contenues dans l'intelligence divine; et sans être sujettes à la naissance et à la mort, elles sont les types suivant lesquels est formé tout ce qui naît et meurt [2]. »

« Que si les raisons des choses à créer et des choses créées sont contenues dans l'intelligence divine, et s'il n'y a rien dans l'intelligence divine que d'éternel et d'immuable, les raisons des choses que Platon appelle des idées sont les vérités éternelles et immuables par la participation desquelles tout ce qui est est tel qu'il est [3]. »

Nous venons de suivre saint Augustin s'élevant avec Platon sur les degrés de l'échelle dialectique. Il a fui le monde sensible pour rentrer dans son âme, et là, il a trouvé la raison qui, l'élevant au-dessus de lui-même, l'a conduit au monde idéal et à la vérité éternelle qui en est le centre. Le

[1] *Confessions*, livre I, ch. 6.

[2] *De quæstion. octog. trib.*, qu. 46.

[3] S. Aug. Opp., tome VI, p. 17.

Digitized by Google

voilà introduit dans cette science supérieure qui fournit leur principe à toutes les autres, je veux dire la science des choses divines, la métaphysique.

V

Accord de la philosophie platonicienne et du christianisme dans l'ordre des problèmes métaphysiques.

Le premier problème que la métaphysique se propose, c'est celui de l'existence de Dieu. Saint Augustin le résout en pur disciple de Platon. On peut faire d'excellents raisonnements pour confondre les athées, et Platon a parfaitement prouvé au dixième livre des *Lois* que l'athéisme est la négation du principe le plus simple et le plus évident de la raison, le principe de causalité; mais pour un vrai philosophe, l'existence de Dieu est une vérité si claire par elle-même qu'elle n'a pas besoin de démonstration. L'esprit, en effet, n'atteint pas Dieu comme la dernière conséquence de principes antérieurs. Il monte et s'élève à lui par un mouvement naturel et irrésistible, comme au principe de tous les principes.

Il y a pourtant deux degrés à distinguer dans ce mouvement ascendant de la raison : de même

Digitized by Google

que le soleil du monde visible nous apparaît d'abord comme le foyer de la lumière, Dieu est pour nous, à un premier titre, la vérité absolue, la vérité unique où toutes les vérités s'identifient, la raison universelle qui éclaire toutes les intelligences. Il est, dit Platon, le soleil du monde intelligible. Voilà son premier titre à nos adorations et à nos respects.

Mais le soleil matériel n'est pas seulement le foyer de la lumière; il est aussi la source de la chaleur et de la vie; de même Dieu n'est pas seulement le principe de l'intelligence et de l'intelligible, la raison et la vérité en soi; il est aussi le principe de l'être, l'idée des idées, l'unité absolue, le bien en soi, en un mot la dernière racine de tout ce qui est.

Nous avons vu saint Augustin, dans les *Confessions*, s'élever vers Dieu à titre de vérité éternelle et de Verbe incréé; dans la *Cité de Dieu*, il se place, avec Platon, à une hauteur plus sublime encore. Il démontre Dieu comme être des êtres, comme infiniment au-dessus des corps, au-dessus de l'âme, au-dessus de toutes les formes sensibles et intelligibles, en un mot, comme forme première et immuable de toute existence et de toute vie. Voici le chapitre tout entier, un des plus beaux de l'ouvrage, je parle de cette beauté sévère de la métaphysique, dont la précision et la vigueur sont les plus nobles attraits :

Digitized by Google

« Ces philosophes platoniciens[1], si justement supérieurs à tous les autres en gloire et en renommée, ont compris que nul corps n'est Dieu, et c'est pourquoi ils ont cherché Dieu au-dessus de tous les corps. Ils ont également compris que tout ce qui est muable n'est pas le Dieu suprême, et c'est pourquoi ils ont cherché le Dieu suprême au-dessus de toute âme et de tout esprit sujet au changement. Ils ont compris enfin qu'en tout être muable, la forme ou l'essence qui le fait ce qu'il est, quels que soient sa nature et ses modes, ne peut venir que de celui qui est en vérité, parce qu'il est immuablement. Si donc vous considérez tour à tour le monde entier avec ses figures, ses qualités, ses mouvements réguliers et ses éléments qui embrassent dans leur harmonie le ciel, la terre et tous les êtres corporels, puis l'âme en général, tant celle qui maintient les parties du corps et le nourrit, comme dans les arbres, que celle qui donne en outre le sentiment, comme dans les animaux, et celle qui ajoute au sentiment la pensée, comme dans les hommes, et celle enfin qui n'a pas besoin de la faculté nutritive, et se borne à maintenir, sentir et penser, comme chez les anges, rien de tout cela, corps ou âme, ne peut tenir l'être que de celui qui est; car en lui, être n'est pas une chose,

[1] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 6.

Digitized by Google

et vivre une autre, comme s'il pouvait être sans être vivant; et de même, la vie n'est pas en lui une chose et la pensée une autre, comme s'il pouvait vivre et vivre sans penser, et enfin la pensée en lui n'est pas une chose et le bonheur une autre, comme s'il pouvait penser et ne pas être heureux; mais pour lui, vivre, penser, être heureux, c'est simplement être. Or, ayant compris cette immutabilité et cette simplicité parfaites, les platoniciens ont vu que toutes les choses tiennent l'être de Dieu et que Dieu ne le tient d'aucun. Tout ce qui est, en effet, est corps ou âme, et il vaut mieux être âme que corps; de plus, la forme du corps est sensible, celle de l'âme est intelligible; d'où ils ont conclu que la forme intelligible est supérieure à la forme sensible. Il faut entendre par sensible ce qui peut être saisi par la vue et le tact corporels, par intelligible, ce qui peut être atteint par le regard de l'âme. La beauté corporelle, en effet, soit qu'elle consiste dans l'état extérieur d'un corps, dans sa figure par exemple, soit dans son mouvement, comme cela se rencontre en musique, a pour véritable juge l'esprit. Or, cela serait impossible, s'il n'y avait point dans l'esprit une forme supérieure, indépendante de la grandeur, de la masse, du bruit des sons, de l'espace et du temps. Admettez maintenant que cette forme ne soit pas muable, comment tel homme jugerait-il mieux

Digitized by Google

que tel autre des choses sensibles, le plus vif d'esprit mieux que le plus lent, le savant mieux que l'ignorant, l'homme exercé mieux que l'inculte, la même personne une fois cultivée mieux qu'avant de l'être ? Or, ce qui est susceptible de plus et de moins est muable; d'où ces savants et pénétrants philosophes, qui avaient fort approfondi ces matières, ont conclu avec raison que la forme première ne pouvait se rencontrer dans des êtres convaincus de mutabilité. Voyant donc que le corps et l'âme ont des formes plus ou moins belles et excellentes, et que, s'ils n'avaient point de forme, ils n'auraient point d'être, ils ont compris qu'il y a un être où se trouve la forme première et immuable, laquelle, à ce titre, n'est comparable avec aucune autre; par suite, que là est le principe des choses, qui n'est fait par rien et par qui tout est fait. Et c'est ainsi que ce qui est connu de Dieu, Dieu lui-même l'a manifesté à ces philosophes, depuis que les profondeurs invisibles de son essence, sa vertu créatrice et sa divinité éternelle sont devenues visibles par ses ouvrages (Saint Paul, *Rom.* 1, 19, 20). »

Dieu est donc tout ensemble le principe de la vérité et le principe de l'être, l'unité primitive rendue visible à elle-même et à toute intelligence par cette splendeur de la raison éternelle qui est le caractère de son essence.

Mais pourquoi ce Dieu qui se manifeste éternel-

Digitized by Google

lement à lui-même dans la lumière intérieure de son Verbe, s'est-il manifesté au dehors? pourquoi cet être parfait, qui se suffit en soi, est-il sorti de soi pour produire l'univers? Est-ce par caprice et au hasard? est-ce par une nécessité inhérente à sa nature? est-ce par un acte de sa volonté? On comprend aisément que Platon et saint Augustin ne pouvaient admettre en Dieu soit le caprice et le hasard, soit l'indigence et la nécessité, sans se donner à eux-mêmes un complet démenti, sans briser de leurs propres mains tout l'ouvrage de leur métaphysique. Le caprice et le hasard se laissent rencontrer dans des êtres imparfaits et misérables comme l'homme, et encore sont-ils assujettis à de secrètes lois; mais, en Dieu, dans l'être immuable, caprice et hasard sont des mots vides de sens. Dieu aurait-il besoin de ses créatures, et obéirait-il en créant à la nécessité de compléter son être et sa vie? Mais Dieu est parfait, Dieu se connaît et se possède lui-même. Il renferme en son être les éléments d'une vie heureuse et d'une félicité accomplie. Si donc Dieu devient fécond, s'il veut être Père, s'il veut communiquer l'être et la vie, c'est que Dieu est bon. Il n'est pas seulement l'être parfait et la parfaite intelligence, il est la bonté même. Écoutons tour à tour Platon et saint Augustin :

«Disons la cause qui a porté le suprême Ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il

Digitized by Google

était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde sera dans le vrai [1]. »

Saint Augustin souscrit sans réserve à cette explication du pourquoi de la création, et il recueille avec sympathie, en l'interprétant comme un vrai philosophe, cette image touchante et sublime que Platon nous présente de Dieu, quand il nous dépeint le Père du monde tressaillant de joie au spectacle de son œuvre en mouvement et vivante [2]. Saint Augustin reconnaît à ce trait le Dieu de la *Genèse*, et il explique avec force, contre une fausse théologie, les paroles tant controversées de la Bible: «Et Dieu vit que cela était bon.»

«En quel sens, dit-il, entendre ces paroles, qui sont répétées après chaque création nouvelle: *Dieu vit que cela était bon*, sinon comme une approbation que Dieu donne à son ouvrage, fait selon les règles d'un art qui n'est autre que sa sagesse? En effet, Dieu n'apprit pas que son ouvrage était bon, après l'avoir fait, puisqu'il ne l'aurait pas fait, s'il ne l'avait connu bon avant que de le faire. Lors donc qu'il dit: Cela était bon, il ne

[1] *Timée*, trad. de M. Cousin, tome XI, p. 110.
[2] Même ouvrage, p. 129 et 130.

Digitized by Google

l'apprend pas, il l'enseigne. Platon est allé plus loin, quand il a dit que Dieu fut transporté de joie après avoir achevé le monde. Certes, Platon était trop sage pour croire que la nouveauté de la création eût ajouté à la félicité divine ; mais il a voulu faire entendre que l'ouvrage qui avait plu à Dieu avant que de le faire, lui avait plu aussi lorsqu'il fut fait. Ce n'est pas que la science de Dieu éprouve aucune variation et qu'il connaisse de plusieurs façons diverses ce qui est, ce qui a été et ce qui sera. La connaissance qu'il a du présent, du passé et de l'avenir, n'a rien de commun avec la nôtre. Prévoir, voir, revoir, pour lui, c'est tout un. Il ne passe pas comme nous d'une chose à une autre en changeant de pensée, mais il contemple toutes choses d'un regard immuable. Ce qui est actuellement, ce qui n'est pas encore, ce qui n'est plus, sa présence stable et éternelle embrasse tout. Et il ne voit pas autrement des yeux, autrement de l'esprit, parce qu'il n'est pas composé de corps et d'âme ; il ne fait pas aujourd'hui autrement qu'il ne faisait hier ou qu'il ne fera demain, parce que sa connaissance ne change pas, comme la nôtre, selon les différences de temps. C'est de lui qu'il est dit : « qu'il ne reçoit de changement ni d'ombre par aucune révolution (*Jacobi*, I, 17) » ; car il ne passe point d'une pensée à une autre, lui dont le regard incorporel embrasse tous les objets

Digitized by Google

comme simultanés. Il connaît le temps d'une connaissance indépendante du temps, comme il meut les choses temporelles sans subir aucun mouvement temporel. Il a donc vu que ce qu'il avait fait était bon là même où il avait vu qu'il était bon de le faire, et, en regardant son ouvrage accompli, il n'a pas doublé ou accru sa connaissance, comme si elle eût été moindre auparavant, lui dont l'ouvrage n'aurait pas toute sa perfection, si l'accomplissement de sa volonté pouvait ajouter quelque chose à la perfection de sa connaissance. C'est pourquoi, s'il n'eût été question que de nous apprendre quel est l'auteur de la lumière, il aurait suffi de dire : Dieu fit la lumière ; ou si l'Écriture eût voulu nous faire savoir en outre par quel moyen il l'a faite, c'eût été assez de ces paroles : Dieu dit que la lumière soit faite, et la lumière fut faite ; car nous aurions su de la sorte non-seulement que Dieu a fait la lumière, mais qu'il l'a faite par sa parole. Mais comme il était important de nous apprendre trois choses touchant la créature : qui l'a faite, par quel moyen, et pourquoi elle a été faite, l'Écriture a marqué tout cela en disant : « Dieu dit : que la lumière soit faite, et la lumière fut faite, et Dieu vit que la lumière était bonne. » Ainsi c'est Dieu qui a fait toutes choses ; c'est par sa parole qu'il les a faites, et il les a faites parce qu'elles sont bonnes. Il n'y a point

Digitized by Google

de plus excellent ouvrier que Dieu, ni d'art plus efficace que sa parole, ni de meilleure raison de la création que celle-ci : une œuvre bonne a été produite par un bon ouvrier. Platon apporte aussi cette même raison de la création du monde, et dit qu'il était juste qu'une œuvre bonne fût produite par un Dieu bon ; soit qu'il ait lu cela dans nos livres[1], soit qu'il l'ait appris de ceux qui l'y avaient lu, soit que la force de son génie l'ait élevé de la connaissance des ouvrages visibles de Dieu à celle de ses grandeurs invisibles, soit enfin qu'il ait été instruit par ceux qui étaient parvenus à ces hautes vérités[2]. »

Saint Augustin est si pleinement satisfait de cette explication platonicienne du pourquoi de la création, qu'il ne peut comprendre que certains théologiens, notamment Origène, osent la répudier. Il les réfute avec une vivacité extrême, et, pour achever de les réduire au silence, il leur demande si refuser de voir dans la sagesse et dans la bonté de Dieu la raison dernière de la création, ce n'est pas méconnaître le Dieu du christianisme, Dieu triple et un, qui agit nécessairement selon

[1] Voyez un autre passage fort considérable de la *Cité de Dieu* (livre VIII, ch. 11 et 12), où saint Augustin reconnaît loyalement qu'il s'est trompé en supposant que Platon a pu connaître la Bible, soit par un prétendu commerce avec Jérémie, soit par la lecture de la version des Septante.

[2] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 21.

Digitized by Google

ce qu'il est, c'est-à-dire tout à la fois comme essence, comme intelligence et comme amour. Et en effet, dit-il, « lorsqu'à cette triple question : qui a fait le monde? par quel moyen ? pour quelle fin? on fait cette triple réponse : Dieu, par son Verbe, pour le bien, n'y a-t-il pas dans les mystiques profondeurs de ces vérités une manifestation de la Trinité divine, Père, Fils et Saint-Esprit[1] ?»

Ici se pose une question nouvelle et pleine de périls, qui a souvent assiégé l'esprit de saint Augustin, et dont il a donné dans les *Confessions* et la *Cité de Dieu* une solution très-remarquable : c'est la question de l'éternité de la création.

Quand il expliquait si bien tout à l'heure comment Dieu a nécessairement dû connaître ses créatures avant de les produire, saint Augustin a rencontré une difficulté qu'il n'a pas résolue, et la voici : se peut-il concevoir qu'il y ait en Dieu, être éternel et immuable, un avant et un après? Saint Augustin a montré avec force que l'intelligence de Dieu, comme son essence, est étrangère aux vicissitudes du temps, que pour lui, prévoir, voir, revoir, c'est tout un, et qu'il embrasse le présent, le passé et l'avenir d'un même regard immuable. Mais alors comment admettre que la création ait un commencement dans le temps,

[1] *Cité de Dieu*, même livre, ch. 23.

Digitized by Google

c'est-à-dire que Dieu ait passé à un certain moment du repos à l'action pour revenir ensuite au repos. N'est-ce pas le concevoir comme un être sujet au changement? n'est-ce pas assimiler son activité à notre effort laborieux et rabaisser jusqu'à la créature la majesté avilie de l'éternel créateur?

Il n'y a pas de problème plus difficile en métaphysique; il n'y en a pas auquel saint Augustin ait plus réfléchi, et c'est pourquoi, sans s'écarter de son guide ordinaire, Platon, il a su laisser ici la vive empreinte de son propre génie.

Méditez tour à tour avec saint Augustin les deux alternatives que présente ce problème à la raison, d'une part: un Dieu éternel et immuable qui, à un moment déterminé, entre en action pour produire ce qui n'existait pas auparavant; de l'autre, un monde qui a toujours existé, une chaîne de siècles qui n'a pas de premier anneau, une création coéternelle au créateur, plus vous y penserez et plus votre esprit s'épouvantera d'être forcé de choisir entre deux conceptions qui paraissent également hérissées de difficultés insolubles. J'ose dire qu'il n'y a pas un philosophe qui n'ait cru, au moins par instants, ce qu'Emmanuel Kant a systématiquement professé, savoir que le problème de l'éternité de la création renferme une de ces antinomies qui seront toujours l'écueil de la métaphysique.

Digitized by Google

Saint Augustin a parfaitement connu les difficultés et les périls de chacune des deux alternatives contraires. — On demande quelquefois, dit-il [1], ce que Dieu faisait avant de faire le ciel et la terre? La question est très-sérieuse et je n'imiterai pas celui qui, n'ayant rien à répondre, se tira d'affaire par cette plaisanterie que Dieu, avant de créer le monde, s'occupait à préparer des châtiments pour les esprits trop curieux. Le mot est plus ou moins piquant, mais la question subsiste. A mesure qu'on pense davantage à Dieu, on reconnaît mieux qu'un des caractères les plus essentiels de sa nature, c'est l'immutabilité. Par là il se distingue profondément de tout ce qui n'est pas lui. Parfait en soi et se suffisant pleinement à soi-même, il n'y a en son être ni variation, ni changement. Passer du repos à l'action, et de l'action au repos, c'est le propre d'une nature imparfaite qui tend avec effort vers une perfection plus grande, se fatigue et reprend haleine pour recommencer. En Dieu, rien de semblable : sa volonté doit être immuable comme son essence, et au lieu de se répandre comme le nôtre en une série d'efforts successifs, elle se concentre en un acte simple, unique, éternel.

Dès lors, poursuit le théologien philosophe, quand il est dit que Dieu se reposa le septième

[1] *Confessions*, livre XI, ch. 12.

Digitized by Google

jour, il ne faut voir là qu'une expression humaine et symbolique [1]. De même, les jours de la création marquent la hiérarchie des êtres et les époques successives de leur apparition sur la face du monde; mais l'action de Dieu ne se décompose pas en époques. Elle est une, puisqu'elle est parfaite. Comment donc se peut-il comprendre que, pendant une suite infinie de siècles, Dieu n'ait pas agi?

Ici saint Augustin rencontre les philosophes de l'école d'Alexandrie, les Plotin, les Porphyre, les Jamblique, qui, pénétrés du principe de l'immutabilité divine, en avaient déduit l'éternité de la création. Saint Augustin ne peut consentir à s'associer à une telle doctrine, mais il est trop pénétrant et trop loyal pour la confondre avec celle des matérialistes épicuriens qui soutenaient que les formes seules du monde changent, mais que la matière, les atomes, existent éternellement et par eux-mêmes. Pour ces philosophes, le monde est incréé, il n'y a pas de créateur; la question de la création n'existe pas. L'erreur des philosophes d'Alexandrie est d'un ordre plus relevé : ils admettent que le monde ne se suffit pas à lui-même et qu'il est l'ouvrage de Dieu; seulement, ils refusent de croire que le monde ait commencé et voient en lui la manifestation éternelle de l'éternelle Activité.

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 8 et 31.

Digitized by Google

Saint Augustin ne consent pas à discuter longuement avec les disciples d'Épicure : « ... Sans invoquer, dit-il, les témoignages des prophètes, le monde même proclame en silence, par ses révolutions si régulières et par la beauté de toutes les choses visibles, qu'il a été créé et qu'il n'a pu l'être que par un Dieu dont la grandeur et la beauté sont invisibles et ineffables. » Voilà pour les matérialistes ; mais, ajoute saint Augustin, « quant à ceux qui, tout en avouant que le monde est l'ouvrage de Dieu, ne veulent pas lui reconnaître un commencement de durée, mais un simple commencement de création, ce qui se terminerait à dire d'une façon presque inintelligible que le monde a toujours été fait, ils semblent, à la vérité, mettre par là Dieu à couvert d'une témérité fortuite, et empêcher qu'on ne croie qu'il ne lui soit venu tout d'un coup quelque chose en l'esprit qu'il n'avait pas auparavant, c'est-à-dire une volonté muable de créer le monde, à lui, qui est incapable de tout changement ; mais je ne vois pas comment cette opinion peut subsister à d'autres égards [1]. »

En effet, suivez l'enchaînement nécessaire des conséquences : si vous admettez que le monde est infini quant à la durée, il faudra nécessairement admettre qu'il est infini quant à l'étendue. Au-

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 4.

Digitized by Google

trement, on vous demandera pourquoi Dieu n'a rien créé dans ces espaces immenses que l'esprit conçoit au delà de tout univers fini, tout comme les Alexandrins demandaient tout à l'heure à ceux qui font le monde fini quant à la durée, pourquoi Dieu n'a rien fait pendant cette suite de siècles que l'esprit conçoit au delà de toute durée déterminée.

Voilà donc le monde infini selon la durée et selon l'étendue. N'est-ce pas le faire indépendant de Dieu? n'est-ce pas rendre Dieu inutile en divinisant l'univers?

Telles sont les difficultés qui semblent inséparables de chacune des deux alternatives du problème de la création : la raison ne peut se satisfaire ni d'un monde coéternel à Dieu, ni d'un Dieu qui ait créé le monde dans le temps.

Pour dénouer, s'il est possible, ce nœud inextricable, il n'y a qu'un moyen, c'est d'approfondir les notions de l'éternité et du temps. Aussi saint Augustin s'y applique-t-il avec ardeur, et nous allons le voir déployer en ces difficiles recherches une finesse et une pénétration d'analyse tout à fait supérieures.

La notion du temps, dit-il, est une des plus familières. Elle revient sans cesse dans nos discours. Nul homme, si grossier qu'il soit, qui ne comprenne ce que c'est qu'une durée plus ou moins longue, un siècle, un jour, un instant. Qu'est-ce

Digitized by Google

donc que le temps et la durée? rien de plus difficile à définir.

Le temps a trois modes : le présent, le passé et l'avenir. Or le passé, c'est ce qui n'est plus, et l'avenir ce qui n'est pas encore; le présent seul paraît avoir un être positif. Mais qu'est-ce que le présent? est-ce un siècle, une année, un jour, une heure? une heure, en effet, c'est déjà un espace de temps qui se décompose en parties, les unes passées qui ne sont plus, les autres futures qui ne sont pas encore. Comment saisir, comment définir cette portion indivisible qui constitue le présent? Chose singulière, le présent seul existe effectivement, et à peine est-il qu'il n'est déjà plus. Resserré entre deux néants, celui du passé et celui de l'avenir, il n'a qu'un être fugitif et insaisissable [1].

On dit que le temps, c'est le mouvement des sphères célestes. Et sans doute, ce mouvement nous aide à diviser et à mesurer le temps, mais il ne le constitue pas. Que les astres cessent leur mouvement, pourvu que l'humble roue du potier continue le sien, elle me donnera l'idée du temps [2].

Dira-t-on que le temps, c'est en général le mouvement des corps? Mais le mouvement des corps se fait dans le temps; il ne constitue pas le

[1] *Confessions*, livre XI, ch. 14-17.

[2] Livre XI, ch. 23.

Digitized by Google

temps, il le suppose. C'est à l'aide du temps que je mesure le mouvement des corps, que je l'appelle lent ou rapide, égal ou inégal. J'ai donc une mesure du temps indépendante du mouvement corporel [1].

Pour comprendre le temps et sa mesure, il faut se dégager des impressions confuses des sens; il faut rentrer au fond de la conscience :

« C'est en toi-même, ô mon esprit, que je mesure le temps. Ne me demande pas encore comment cela se fait, et prends garde de ne pas t'étourdir par le bruit des opinions et des préjugés. Oui, c'est en toi-même que je mesure le temps, et ce que je mesure à proprement parler, c'est l'impression que les choses font en toi, lorsqu'elles sont présentes et qui y subsiste après qu'elles sont passées. C'est cette impression même, qui m'est encore présente, que je mesure, et non pas ce qui l'a produite et qui est déjà passé. Voilà donc ce que je mesure, quand je mesure le temps; c'est cela même, et c'est cela seul, ou il n'est point vrai que je mesure le temps [2]. »

C'est donc, si j'entends bien saint Augustin, dans la conscience et à l'aide de la mémoire que nous trouvons la première notion de la durée. L'esprit lui-même en est le type et la mesure, et c'est en ajoutant à la conscience de sa vie pré-

[1] Même livre, ch. 25.
[2] Livre XI, ch. 27.

Digitized by Google

sente le souvenir de sa vie passée et la prévision de sa vie future qu'il forme l'idée du temps.

Il y a, dit saint Augustin, trois actes simultanés de l'esprit : l'attention, l'attente et le souvenir; l'esprit attend l'avenir, saisit le présent et se souvient du passé, *et expectat, et attendit, et meminit.* Par l'attente, l'avenir devient présent à l'esprit; le souvenir rend présentes les choses écoulées, et par l'attention, l'esprit donne en quelque sorte de l'étendue et de la fixité à l'insaisissable présent [1].

Quel est le résultat de cette fine et ingénieuse analyse où saint Augustin devance et égale les recherches les plus profondes de la psychologie moderne [2]? C'est que si le temps n'est pas le mouvement des corps en général, ni plus généralement encore le changement des choses créées, le temps toutefois suppose le changement. Ce n'est point sans doute par les sens extérieurs que nous acquérons la notion du temps, mais par le sens intime, et c'est l'esprit, le moi, qui est pour nous le modèle primitif de la chose qui dure; mais l'esprit, tout supérieur qu'il est au corps, l'esprit est chose créée, chose changeante. Il s'écoule sans cesse; du présent qui passe et s'engloutit

[1] Même livre, ch. 28.

[2] Voyez les admirables fragments de M. Royer-Collard sur la notion de la durée (publiés par M. Jouffroy dans le tome IV de sa traduction des œuvres de Thomas Reid).

Digitized by Google

dans le passé, il va vers un avenir qui bientôt s'effacera à son tour. Il en est ainsi de tous les êtres, et même des anges. Saint Augustin, dans les *Confessions*, avait admis que la nature angélique, bien que faite de rien, est unie à Dieu d'une façon si parfaite que l'acte simple de cette union échappe à la loi du temps[1]. Mais des réflexions nouvelles modifièrent sa pensée, et dans la *Cité de Dieu*, ouvrage de sa pleine maturité, il déclare que les anges eux-mêmes, malgré la perfection de leur vie heureuse au sein de Dieu, restent sujets au changement et aux vicissitudes du présent, du passé et de l'avenir[2].

Dieu seul est éternel, parce que Dieu seul est immuable, parce que Dieu seul est incréé, parce que Dieu seul est Dieu. Et comment y aurait-il en Dieu écoulement de durée, puisque son être simple et parfait subsiste toujours identique à soi?

« Toutes vos années, ô mon Dieu, ne sont qu'un seul jour; ce n'est point une suite de plusieurs jours, mais un aujourd'hui perpétuel qui ne passe point pour faire place au lendemain et qui n'a point eu d'hier à qui il ait succédé, et cet aujourd'hui, c'est l'éternité[3]. »

Qui ne reconnaît en ces paroles l'écho affaibli, mais fidèle, de ces grands passages du *Timée :*

[1] *Confessions*, livre XII, ch. 11-15.
[2] *Cité de Dieu*, livre XII, ch. 15.
[3] *Confessions*, livre XI, ch. 4.

Digitized by Google

« Dieu résolut de faire une image mobile de l'éternité, et par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité qui repose dans l'unité, cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le temps. Avec le monde, naquirent les jours, les nuits, les mois et les années qui n'existaient point auparavant. Ce ne sont là que les parties du temps; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle; car nous avons l'habitude de dire : elle fut, elle est et sera; elle est, voilà ce qu'il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements; mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille, ni plus jeune, de même qu'elle n'est, ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui imite l'éternité et se meut dans un cercle nommé par le nombre [1]. »

Voilà donc, suivant Platon et saint Augustin, voilà les vraies notions du temps et de l'éternité : l'éternité est l'attribut incommunicable de Dieu, le temps, la loi de toutes les créatures; l'éter-

[1] Platon, *Timée*, trad. fr., tome XII, p. 130.

Digitized by Google

nité est immuable et simple, le temps est mobile et divisible.

Revenons maintenant au problème de la création, et peut-être, à la lumière de ces notions mieux démêlées, y verrons-nous un peu plus clair.

Si le temps suppose le changement, et si le changement suppose des êtres changeants, des créatures, dont les états successifs donnent naissance au présent, au passé et à l'avenir, il suit de là qu'en détruisant par la pensée toute créature, du même coup vous supprimez le temps. Dès lors se représenter un certain temps qui a précédé le monde, c'est-à-dire qui a existé avant l'ensemble des créatures, c'est une idée contradictoire; demander ce que Dieu faisait avant la création du monde, c'est une question insensée, puisque ces mots : avant le monde, supposent un temps antérieur au monde, c'est-à-dire un temps indépendant de toute créature et de tout changement, c'est-à-dire un temps vide, un temps où il n'y avait ni présent, ni passé, ni avenir, ce qui est une palpable contradiction. De même dire que le monde et le temps sont coéternels à Dieu, c'est se servir d'un langage inintelligible, car entre le monde et le temps, qui par leur nature changent et s'écoulent, et Dieu dont l'être est immuable, il y a radicale opposition [1].

[1] *Confessions*, livre XI, ch. 13.

Digitized by Google

Il faut donc dire avec Platon que le monde et le temps ont été créés ensemble par l'ouvrier éternel. Dieu précède le monde, non d'une priorité de temps, car alors il lui serait analogue, mais d'une priorité de nature et d'essence [1].

Ici saint Augustin se fait une objection : comment Dieu a-t-il toujours été Seigneur, c'est-à-dire comment Dieu a-t-il toujours été adoré, s'il n'y a pas toujours eu des créatures?

Saint Augustin ne peut consentir à abandonner ce principe que Dieu a toujours eu la qualité de Seigneur et qu'il a toujours été adoré. S'il en était autrement, en effet, la qualité de Seigneur serait donc une nouveauté en Dieu, au moment où il commencerait à être adoré. Mais, d'un autre côté, admettra-t-on que le genre humain ait toujours existé? Évidemment nul chrétien ne l'admettra, et d'ailleurs, autorité à part, la raison est d'accord avec la *Genèse* pour renverser cette hypothèse de certains philosophes qui admettaient je ne sais quelles révolutions de siècles reproduisant et ramenant sans cesse les mêmes êtres, le genre humain comme tout le reste [2].

La raison et la foi reconnaissent donc qu'il y a un premier homme, bien que cette apparition d'un être nouveau dans le temps renferme un mystère profond et soit bien difficile à concilier

[1] Même ouvrage, livre XII, ch. 29.
[2] *Cité de Dieu*, livre XII, ch. 13.

Digitized by Google

avec l'unité de l'acte créateur et l'immutabilité absolue de la volonté divine [1].

Or, si l'homme est nouveau sur la terre, comment Dieu, avant la formation de l'homme, pouvait-il être Seigneur ? il était adoré par les anges, répond saint Augustin. Mais alors revient cette difficulté : les anges ont donc toujours existé, et, s'il en est ainsi, comment ne sont-ils point coéternels à Dieu ?

« Que répondre à cela, dit saint Augustin ? Alléguerons-nous que les anges ont toujours été parce qu'ils ont été en tout temps, ayant été faits avec le temps ou le temps avec eux, et ajouterons-nous que néanmoins ils ont été créés ? Aussi bien, on ne saurait nier que le temps lui-même n'ait été créé ; et cependant personne ne doute que le temps n'ait été en tout temps, puisque, s'il en était autrement, il faudrait croire qu'il y a eu un temps où il n'y avait point de temps; mais il n'est personne d'assez extravagant pour avancer pareille chose. Nous pouvons fort bien dire : Il y avait un temps où Rome n'était point; il y avait un temps où Abraham n'était point ; il y avait un temps où l'homme n'était point. Mais dire qu'il y avait un temps où il n'y avait point de temps, c'est comme si l'on disait : il y avait un homme, quand il n'y avait aucun homme,

[1] Même livre, ch. 12 et 14.

Digitized by Google

ou : le monde était, quand il n'y avait pas de monde, ce qui est absurde. Si on ne parlait pas d'un seul et même objet, alors, sans doute, on pourrait dire : il y avait un certain homme alors que tel autre homme n'était pas, et pareillement : en tel temps et tel siècle, tel autre temps, tel autre siècle n'était pas; mais dire : il y a eu un temps où il n'y avait pas de temps, c'est, je le répète, ce que l'homme le plus fou n'oserait faire. Si donc il est vrai que le temps a été créé, tout en ayant toujours été, parce que le temps a nécessairement été de tout temps; on doit aussi reconnaître qu'il ne s'ensuit pas de ce que les anges ont toujours été, qu'ils n'aient point été créés. Car si l'on dit qu'ils ont toujours été, c'est qu'ils ont été en tout temps, et s'ils ont été en tout temps, c'est que le temps n'a pu être sans eux. En effet, il ne peut y avoir de temps où il n'y a point de créature dont les mouvements successifs forment le temps, et conséquemment, encore qu'ils aient toujours été, ils ne laissent pas d'avoir été créés et ne sont point pour cela coéternels à Dieu. Dieu a toujours été par une éternité immuable, au lieu que les anges n'ont toujours été que parce que le temps n'a pu être sans eux. Or, comme le temps passe par sa mobilité naturelle, il ne peut égaler une éternité immuable. C'est pourquoi, bien que leur immortalité ne s'écoule pas dans le temps, bien

Digitized by Google

qu'elle ne soit ni passée, comme si elle n'était plus, ni future, comme si elle n'était pas encore, néanmoins leurs mouvements qui composent le temps vont du futur au passé, et, partant, ne sont point coéternels à Dieu, qui n'admet ni passé, ni futur, dans son immuable essence. »

Voici donc la conclusion de saint Augustin : « De cette manière, si Dieu a toujours été Seigneur, il a toujours eu des créatures qui lui ont été assujetties et qui n'ont pas été engendrées de sa substance, mais qu'il a tirées du néant, et qui, par conséquent, ne lui sont pas coéternelles. *Il était avant elles, quoiqu'il n'ait jamais été sans elles, parce qu'il ne les a pas précédées par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe.* »

C'est ainsi que saint Augustin a résolu le problème de l'éternité de la création. Est-il parvenu à concilier l'éternité de l'action créatrice avec la dépendance des choses créées ? a-t-il par avance désarmé la dialectique de Kant ? nous n'oserions pas l'affirmer; mais ce qui nous semble incontestable, c'est qu'il a touché d'une main délicate et hardie un des plus profonds mystères de l'esprit humain, et qu'à tous ses titres de gloire il en faut ajouter un nouveau, celui de psychologue ingénieux et d'éminent métaphysicien.

Il nous reste, pour compléter l'exposition de sa théodicée, à indiquer d'une manière générale le principe de son optimisme.

Digitized by Google

Si Dieu est par essence le Bien, s'il crée le monde par bonté, après que sa sagesse éternelle lui a représenté idéalement le monde comme une expression fidèle de ses perfections, il s'ensuit que le monde est essentiellement bon et que le mal ne peut avoir d'existence absolue :

« Celui qui est parfait en bonté, dit Platon, n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon. Il trouva que de toutes les choses visibles il ne pouvait absolument tirer aucun ouvrage qui fut plus beau qu'un être intelligent, et que, dans aucun être intelligent, il ne pouvait y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence, il mit l'intelligence dans l'âme et l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût par sa constitution l'ouvrage le plus beau et le plus parfait [1]. »

Même doctrine, même langage dans le dixième livre des *Lois :* « Le roi du monde a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives [2].

[1] Platon, *Timée,* trad. fr., tome XII, p. 119, 120.

[2] *Lois,* livre X, trad. fr., tome VIII, p. 265.

Digitized by Google

Si, dans ce beau passage, Platon parle du mal, il n'entend pas un mal effectif et absolu, mais un mal purement relatif. Car c'est sa doctrine partout déclarée et qui s'est transmise à toute son école que le bien seul est positif, tandis que le mal n'existe que négativement.

Saint Augustin est encore ici tout pénétré de Platon, et on sent qu'il s'estime heureux de concilier sans violence les inspirations révérées du grand philosophe avec la doctrine expresse du christianisme :

« Il n'y a, dit-il, aucune nature mauvaise et le mal n'est qu'une privation du bien; mais depuis les choses de la terre jusqu'à celles du ciel, depuis les visibles jusqu'aux invisibles, il en est qui sont meilleures les unes que les autres, et leur existence à toutes tient essentiellement à leur inégalité. Or, Dieu n'est pas moins grand dans les petites choses que dans les grandes; car il ne faut pas mesurer les petites par leur grandeur naturelle, qui est presque nulle, mais par la sagesse de leur auteur. C'est ainsi qu'en rasant un sourcil à un homme, on ôterait fort peu de son corps, mais on ôterait beaucoup de sa beauté, parce que la beauté du corps ne consiste pas dans la grandeur de ses membres, mais dans leur proportion [1]. »

[1] *Cité de Dieu*, livre XI, ch. 22.

Digitized by Google

L'homme a coutume de juger les choses par rapport à lui, et alors il trouve dans l'univers une foule de choses mauvaises :

« On ne remarque pas combien ces choses sont excellentes dans leur essence et dans la place qu'elles occupent, avec quel art admirable elles sont ordonnées, à quel point elles contribuent, chacune en particulier, à la beauté de l'univers et quels avantages elles nous apportent, quand nous savons en bien user; en sorte que les poisons même deviennent des remèdes, étant employés à propos, et qu'au contraire les choses qui nous flattent le plus, comme la lumière, le boire et le manger, sont nuisibles par l'usage qu'on en fait. La divine Providence nous avertit par là de ne pas blâmer témérairement ses ouvrages, mais d'en rechercher soigneusement l'utilité, et lorsque notre intelligence se trouve en défaut, de croire que ces choses sont cachées comme l'étaient plusieurs autres que nous avons eu peine à découvrir. Si Dieu permet qu'elles soient cachées, c'est pour exercer notre humilité et pour abaisser notre orgueil [1].

« Condamner les défauts des bêtes, des arbres et des autres choses muables et mortelles, privées d'intelligence, de sentiment ou de vie, sous prétexte que ces défauts les rendent sujettes à se

[1] Même livre, même chapitre.

Digitized by Google

dissoudre et à se corrompre, c'est une absurdité ridicule. Ces créatures, en effet, ont reçu leur manière d'être de la volonté du Créateur, afin d'accomplir par leurs vicissitudes et leur succession cette beauté inférieure de l'univers qui est assortie dans son genre à tout le reste [1]. Il ne convenait pas que les choses de la terre fussent égales aux choses du ciel, et la supériorité de celles-ci n'était pas une raison de priver l'univers de celles-là. Lors donc que nous voyons certaines choses périr pour faire place à d'autres qui naissent, les plus faibles succomber sous les plus fortes, et les vaincues servir en se transformant aux qualités de celles qui triomphent, tout cela en son lieu et à son heure, c'est l'ordre des choses qui passent. Et si la beauté de cet ordre ne nous plaît pas, c'est que liés par notre condition mortelle à une partie de l'univers changeant, nous ne pouvons en sentir l'ensemble, où ces fragments qui nous blessent trouvent leur place, leur convenance et leur harmonie [2].

« Ainsi, toutes les natures, dès qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce, leur harmonie intérieure, et partant sont bonnes. Et comme elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de la nature, elles s'y maintiennent. Celles

[1] Comp. Plotin, *Ennéades*, III, lib. II, cap. 11.

[2] *Cité de Dieu*, livre XII, ch. 4.

Digitized by Google

qui n'ont pas reçu un être permanent sont changées en mieux ou en pis, selon le besoin et le mouvement des natures supérieures où les absorbe la loi du Créateur, allant ainsi vers la fin qui leur est assignée dans le gouvernement général de l'univers, de telle sorte toutefois que le dernier degré de dissolution des natures muables et visibles n'aille pas jusqu'à réduire l'être au néant et à empêcher ce qui n'est plus de servir de germe à ce qui va naître. S'il en est ainsi, Dieu qui est souverainement, et qui pour cette raison a fait toutes les essences, lesquelles ne peuvent être souverainement, puisqu'elles ne peuvent lui être égales, ayant été faites de rien, ni exister d'aucune façon s'il ne leur donne l'existence, Dieu, dis-je, ne doit être blâmé pour les défauts d'aucune des natures créées, et toutes au contraire doivent servir à l'honorer [1]. »

Reste à savoir maintenant quel est, dans cette harmonie universelle des choses, le rôle que la Providence a confié à l'homme. C'est l'objet d'une science nouvelle où saint Augustin va recueillir encore avec respect les inspirations de Platon.

[1] Même livre, ch. 5.

Digitized by Google

VI

Accord de la philosophie platonicienne et du christianisme dans l'ordre des problèmes moraux.

Le problème fondamental de la morale, c'est celui du souverain bien, en d'autres termes, de la fin dernière où l'homme doit diriger ses actions et ses désirs. Saint Augustin se montre ici fort sévère pour les philosophes en général, mais cette sévérité, dans son excès même, fait ressortir plus fortement l'adhésion expresse qu'il accorde aux principes moraux de Platon. Suivant lui, les autres philosophes ont échoué dans l'entreprise d'assigner la fin dernière de la destinée humaine; Platon seul y a réussi. Seul il a deviné l'énigme de la vie; seul il a enseigné de véritables vertus, de véritables devoirs; seul il a connu le souverain bien.

Saint Augustin emprunte à un livre, aujourd'hui perdu, de Varron [1], une classification plus subtile et plus bizarre que profonde des différents systèmes philosophiques touchant le souverain bien. Les uns, dit le docte ami de Cicéron, ont placé le souverain bien dans l'âme, comme,

[1] Il était intitulé *De Philosophia*. Voyez *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 1 et suiv.

Digitized by Google

par exemple, les Stoïciens ; les autres, dans le corps, comme les Épicuriens ; d'autres, comme les Péripatéticiens, dans l'âme et le corps réunis. — Jusque-là, tout est à merveille et cette première division est, j'en conviens, très-simple et très-juste ; mais voici Varron qui s'amuse à décomposer chacune de ces écoles, toutes sérieuses et réelles, en une foule d'autres écoles purement possibles. Or, ces écoles de fantaisie se multipliant avec la diversité des points de vue, rien de plus aisé, après en avoir imaginé douze, que d'en créer vingt-quatre, quarante-huit, et ainsi de suite. C'est un jeu mathématique parfaitement arbitraire et puéril. Voilà comment Varron et saint Augustin sont parvenus à trouver ces fameuses deux cent quatre-vingt-huit sectes qui ont servi de prétexte à tant de belles déclamations sur la contradiction des systèmes philosophiques. La vérité est qu'on a combattu des fantômes. Car où aboutit cette distinction de deux cent quatre-vingt-huit systèmes sur le souverain bien? à reconnaître, non-seulement qu'elles sont purement possibles et n'ont qu'une existence abstraite, mais encore qu'elles s'appuient sur des différences insignifiantes ou sur de fausses distinctions. C'était bien la peine de multiplier ainsi à l'infini les systèmes pour revenir finalement au point d'où on était parti et pour dire que les Platoniciens étant mis à part, il y a trois

Digitized by Google

écoles de philosophie morale dans l'antiquité, savoir : l'épicurisme, qui tourne l'homme vers les biens du corps et la volupté, le stoïcisme, qui s'attache aux biens de l'âme et à la vertu, le péripatétisme, qui cherche un juste milieu entre ces deux extrêmes et s'efforce de réconcilier l'âme avec le corps, la vertu avec la volupté [1].

Saint Augustin est d'une sévérité excessive pour ces trois écoles, même pour l'école stoïcienne qui aurait pu, ce semble, trouver grâce aux yeux du moraliste chrétien en faveur de son mépris de la volupté et de sa généreuse aspiration vers la vie spirituelle. Mais non ; toutes ces écoles ont un commun défaut : c'est de chercher dans l'homme le souverain bien de l'homme, au lieu de le chercher au-dessus de lui. Et de la sorte, elles placent l'homme entre deux écueils, l'écueil de la dégradation extrême ou celui de l'extrême exaltation. Or, saint Augustin redoute la superbe des disciples de Zénon à l'égal de la molle apathie d'Épicure :

« Quelque heureux empire, dit-il, que l'âme semble avoir sur le corps et la raison sur les passions, si l'âme et la raison ne sont elles-mêmes soumises à Dieu et ne lui rendent le culte commandé par lui, cet empire n'existe pas dans sa vérité. C'est pourquoi les vertus que l'âme

[1] *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 2 et 3.

Digitized by Google

pense avoir, si elle ne les rapporte à Dieu, sont plutôt des vices que des vertus. Car, bien que plusieurs s'imaginent qu'elles sont des vertus véritables, quand elles se rapportent à elles-mêmes et n'ont qu'elles-mêmes pour fin, je dis que même alors elles sont pleines d'enflure et de superbe, et ainsi elles ne sont pas des vertus, mais des vices [1]. En effet, comme ce qui fait vivre le corps, n'est pas un corps, mais quelque chose au-dessus du corps; de même ce qui rend l'homme bienheureux ne vient pas de l'homme, mais est au-dessus de lui [2].»

Saint Augustin parcourt l'une après l'autre les quatre vertus que le stoïcisme enseignait, à l'exemple de l'école platonicienne : la Prudence, la Force, la Tempérance et la Justice, et il prouve avec une sagacité d'analyse et une véhémence admirables que ces nobles vertus, quand on les rapporte uniquement à l'homme, quand on ne les rattache pas à un principe supérieur de perfection et de félicité, sont des vertus fausses et stériles. Ce qui le choque par-dessus tout, c'est cette prétention énorme des stoïciens d'élever l'âme humaine à une hauteur où elle devienne insensible au mal :

«En vérité, dit-il, je ne puis assez m'étonner

[1] Comparez saint Augustin, aux livres XIII et XIV de son traité *De la Trinité* (XII, nn. 25, 26; XIV, n. 3).

[2] *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 25.

Digitized by Google

que les stoïciens aient la hardiesse de nier l'existence des maux de la vie, en même temps qu'ils prescrivent au sage, si ces maux arrivent à un tel point qu'il ne puisse ou ne doive pas les souffrir, de se donner la mort, de sortir de la vie. Cependant telle est la stupidité où l'orgueil fait tomber ces philosophes qui veulent trouver en cette vie et en eux-mêmes le principe de leur félicité, qu'ils n'ont point de honte de dire que leur sage, celui dont ils tracent le fantastique idéal, est toujours heureux, devint-il aveugle, sourd, muet, impotent, affligé des plus cruelles douleurs et de celles-là même qui l'obligent à se donner la mort. O la vie heureuse, qui, pour cesser d'être, cherche le secours de la mort! Si elle est heureuse, que n'y demeure-t-on? Et si on la fuit à cause des maux qui l'affligent, comment est-elle bienheureuse? Se peut-il faire qu'on n'appelle point mal ce qui triomphe du courage même, ce qui ne l'oblige pas seulement à se rendre, mais le porte encore à ce délire de regarder comme heureuse une vie que l'on doit fuir? Qui est assez aveugle pour ne pas voir que, si on doit la fuir, c'est qu'elle n'est pas heureuse? Et s'ils avouent qu'on la doit fuir à cause des faiblesses qui l'accablent, que ne quittent-ils leur superbe, pour avouer aussi qu'elle est misérable? N'est-ce pas plutôt par défaut de patience que par courage que ce fameux Caton s'est donné la mort et pour

Digitized by Google

n'avoir pu souffrir César victorieux? Où est la force de cet homme tant vanté? Elle a cédé, elle a succombé, elle a été tellement surmontée qu'elle a fui et abandonné une vie bienheureuse. Elle ne l'était plus, dites-vous? Avouez donc qu'elle était malheureuse. Et dès lors comment ce qui rend une vie malheureuse et détestable ne serait-il pas un mal [1]? »

Il faut donc convenir que, si la vertu dépend de l'homme, on n'en peut dire autant de la félicité. La vertu est de ce monde, la félicité n'en est pas :

« Si donc nos vertus sont des vertus véritables, et il ne peut y en avoir de telles qu'en ceux qui ont une véritable piété, elles ne promettent à personne de le délivrer de toutes sortes de maux; non, elles ne font pas cette promesse, parce qu'elles ne savent pas mentir; tout ce qu'elles peuvent faire, c'est de nous assurer que si nous espérons dans le siècle à venir, cette vie humaine, nécessairement misérable à cause des innombrables épreuves du présent, deviendra un jour bienheureuse en gagnant du même coup le salut et la félicité. Mais comment posséderait-elle la félicité, quand elle ne possède pas encore le salut? Aussi l'apôtre saint Paul, parlant, non de ces philosophes véritablement dépourvus de sagesse, de patience, de tempérance et de justice,

[1] *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 4.

Digitized by Google

mais de ceux qui ont une véritable piété et par conséquent des vertus véritables, dit : « Nous sommes sauvés en espérance. Or, la vue de l'objet espéré n'est plus de l'espérance; car qui espère ce qu'il voit déjà? Si donc nous espérons ce que nous ne voyons pas encore, c'est que nous l'attendons par la patience (*Rom.*, VIII, 24, 23). » Il en est de notre bonheur comme de notre salut; nous ne le possédons qu'en espérance; il n'est pas dans le présent, mais dans l'avenir, parce que nous sommes au milieu de maux qu'il faut supporter patiemment, jusqu'à ce que nous arrivions à la jouissance de ces biens ineffables qui ne seront traversés d'aucun déplaisir. Le salut de l'autre vie sera donc la félicité finale, celle que nos philosophes refusent de croire, parce qu'ils ne la voient pas, substituant à sa place le fantôme d'une félicité terrestre, fondée sur une trompeuse vertu, d'autant plus superbe qu'elle est plus fausse [1]. »

On ne peut plus fortement prouver que l'homme ne se suffit pas, qu'il est incapable de trouver en lui-même les conditions du bonheur, en un mot que, sans la foi en Dieu, sans l'espérance de la vie future, sans cet amour du bien que Dieu seul peut inspirer et satisfaire, il n'y a que de faux devoirs et de fausses vertus. Mais, après

[1] *Cité de Dieu*, livre XIX, ch. 4.

Digitized by Google

avoir ainsi touché du doigt le point faible du stoïcisme, saint Augustin se plaît à faire éclater la force et la beauté de la morale de Platon. Celle-ci, sans doute, a connu la grandeur de l'homme et l'a fait consister avec raison dans la sagesse, la force, la tempérance et la justice; mais elle a connu aussi sa faiblesse, et, au-dessus de toutes les vertus purement morales, elle a placé la vertu suprême, la vertu religieuse, qui seule anime, et soutient toutes les autres, c'est à savoir la piété, que Platon appelle l'amour et l'imitation de Dieu.

« Que tous les philosophes, s'écrie saint Augustin, le cèdent donc aux platoniciens qui ont fait consister le bonheur de l'homme, non à jouir du corps et de l'esprit, mais à jouir de Dieu, et non pas à en jouir comme l'esprit jouit du corps ou de soi-même, où comme un ami jouit d'un ami, mais comme l'œil jouit de la lumière... Le souverain bien, pour Platon, c'est de vivre selon la vertu, ce qui n'est possible qu'à celui qui connaît Dieu et qui l'imite, et voilà l'unique source du bonheur. Aussi n'hésite-t-il point à dire que philosopher, c'est aimer Dieu, dont la nature est incorporelle; d'où il suit que l'ami de la sagesse, c'est-à-dire le philosophe, ne devient heureux que lorsqu'il commence de jouir de Dieu. En effet, bien que l'on ne soit pas nécessairement heureux pour jouir de ce qu'on aime, car plu-

Digitized by Google

sieurs sont malheureux d'aimer ce qui ne doit pas être aimé et plus malheureux encore d'en jouir, personne toutefois n'est heureux qu'autant qu'il jouit de ce qu'il aime. Ainsi donc, ceux-là même qui aiment ce qui ne doit pas être aimé, ne se croient pas heureux par l'amour, mais par la jouissance. Qui donc serait assez malheureux pour ne pas réputer heureux celui qui aime le souverain bien et qui jouit de ce qu'il aime. Or, Platon déclare que le vrai et souverain bien, c'est Dieu, et voilà pourquoi il veut que le vrai philosophe soit celui qui aime Dieu ; car le philosophe tend à la félicité, et celui qui aime Dieu est heureux en jouissant de Dieu [1]. »

Voilà les principes fondamentaux de la morale : Dieu, comme type absolu de perfection et comme source unique de félicité, c'est le souverain bien ; connaître Dieu, c'est la sagesse; aimer Dieu, c'est la vertu; posséder Dieu, c'est le bonheur. Mais si l'on descend de ces hauteurs idéales pour jeter un coup d'œil sur la vie humaine, qu'y trouve-t-on ? L'ignorance et la folie plus souvent que la sagesse, le vice à côté de la vertu, toutes les misères à la place de la félicité. D'où vient ce désordre ? Platon et le christianisme l'expliquent de la même manière, par les abus de la liberté.

Platon nous fait assister dans le *Timée* à la

[1] *Cité de Dieu*, livre VIII, ch. 8.

Digitized by Google

formation de l'âme humaine. Elle est composée de deux parties, l'une, pure et immortelle, c'est la raison, immédiatement émanée de l'artiste suprême; l'autre, mortelle et mélangée, dont Dieu confie la formation à ses ministres, les dieux inférieurs.

« Cette âme inférieure est le siége des affections violentes et fatales, d'abord le plaisir, le plus grand appât du mal; puis la douleur, qui fuit le bien ; l'audace et la peur, conseillers imprudents ; la colère implacable, l'espérance que trompent aisément la sensation dépourvue de raison et l'amour qui ose tout [1]. »

L'âme humaine ainsi constituée, Dieu lui explique ses décrets irrévocables : la loi de l'homme, c'est la justice ; elle consiste à dompter ses passions, comme l'injustice à leur obéir ; la vertu a pour compagne la félicité, et le malheur est attaché au vice par des liens de fer et de diamant [2].

« Quand Dieu, dit Platon, eut donné ces lois aux âmes pour ne pas être à l'avenir responsable de leurs fautes, il répandit les unes sur la terre, les autres dans la lune, et le reste dans les autres organes du temps. Après cette distribution, il laissa aux jeunes dieux le soin de façonner les

[1] Platon, *Timée*, trad. fr., tome XII, page 197.

[2] *Timée*, pages 138, 139. Comparez avec le *Gorgias* et la *République*.

Digitized by Google

corps mortels, d'ajouter à l'âme humaine tout ce qui lui manquait, et de diriger, autant que possible, cet animal mortel dans la voie la meilleure et la plus sage, à moins qu'il ne devienne lui-même l'artisan de son malheur [1]. »

L'homme a donc été créé libre et responsable : fait pour le ciel, il peut s'abaisser vers la terre ; maître de ses passions, il en peut devenir l'esclave, et il est l'artisan de son malheur comme de sa félicité. Aussi, dans ce beau mythe de la *République* où la philosophie cache sous un voile transparent ses vérités les plus saintes, quand Platon nous représente la première des trois Parques distribuant aux âmes, sur le seuil de la vie, leurs conditions futures et laissant à chacune le choix de sa destinée, voici le discours qu'il place dans la bouche de la vierge Lachésis :

« Ames passagères, vous ne devez point échoir en partage à un génie ; vous choisirez vous-même chacune le vôtre... La vertu n'a point de maître : elle s'attache à qui l'honore et abandonne qui la néglige ; on est responsable de son choix : Dieu est innocent [2]. »

Est-ce à dire que Dieu abandonne l'homme à sa destinée et le laisse se précipiter à son gré dans le mal et porter le désordre au sein de l'univers ? Telle n'est point la pensée de Platon. Dieu permet

[1] *Timée*, p. 140.
[2] *République*, livre x.

Digitized by Google

le mal, mais il l'a prévu de toute éternité et lui a fixé des limites. C'est se former l'idée la plus fausse de la Providence que de la restreindre au gouvernement matériel de l'univers. Dieu n'est pas seulement le régulateur des cieux; il est aussi le législateur des âmes. Sa sagesse, qui ordonne les mouvements des astres dans l'immensité, pénètre au plus intime des consciences. Rien n'est petit, rien n'est grand devant lui :

« Ne faisons donc pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels, et, tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et à perfectionner, par les seuls moyens de cet art, toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas que Dieu, qui est très-sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent ou lâche, rebuté par le travail, et qu'il ne donne son attention qu'aux grandes [1]. »

Dieu embrasse dans sa sagesse infinie le monde physique et le monde moral, et partout il fait prévaloir l'ordre sur le désordre, le bien sur le mal, contraignant le mal lui-même à devenir l'instrument du bien :

« Persuadons à ce jeune homme que celui qui

[1] Platon, *Lois*, livre x, trad. fr., tome VIII, p. 262.

Digitized by Google

prend soin de toutes choses les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble; que chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver; qu'il a commis des êtres pour veiller sans cesse sur chaque individu jusqu'à la moindre de ses actions ou de ses affections, et porter la perfection jusque dans les derniers détails. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne vois pas que toute génération se fait en vue de tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse; que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers. Tout médecin, tout artiste habile dirige toutes ses opérations vers un tout et tend à la plus grande perfection du tout; il fait la partie à cause du tout, et non le tout à cause de la partie, et si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout, selon les lois de l'existence universelle [1]. »

Cette subordination de la partie à l'ensemble et de l'homme à l'ordre général n'empêche pas que la part de l'homme ne soit belle dans l'économie de l'univers et que Dieu ne veille avec une singulière sollicitude sur l'être excellent qu'il a

[1] *Lois*, livre x, p. 263.

Digitized by Google

voulu faire raisonnable, vertueux et immortel :

« Le roi du monde ayant remarqué que toutes nos opérations viennent de l'âme et qu'elles sont mélangées de vertu et de vice, que l'âme et le corps, quoiqu'ils ne soient point éternels comme les vrais dieux, ne doivent néanmoins jamais périr, car si le corps ou l'âme venait à périr, toute génération d'êtres animés cesserait, et qu'il est dans la nature du bien, en tant qu'il vient de l'âme, d'être toujours utile, tandis que le mal est toujours funeste; le roi du monde, dis-je, ayant vu tout cela, a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives. Mais il a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous; car chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne et la nature de son âme. Ainsi tous les êtres animés sont sujets à divers changements dont le principe est au dedans d'eux-mêmes; et en conséquence de ces changements, chacun se trouve dans l'ordre et la place marqués par le destin. Ceux dont la conduite n'a subi que de

Digitized by Google

légères altérations s'éloignent moins de la surface de la région intermédiaire ; pour ceux dont l'âme change davantage et devient plus méchante, ils s'enfoncent dans l'abîme et dans ces demeures souterraines appelées du nom d'enfer et autres semblables ; sans cesse ils sont troublés par des frayeurs et des songes funestes pendant leur vie et après qu'ils sont séparés de leur corps. Et lorsqu'une âme a fait des progrès marqués, soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et par des habitudes constantes, si elle s'est unie intimement à la vertu, jusqu'à devenir divine comme elle à un degré supérieur, alors du lieu qu'elle occupait elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse ; si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état [1]. »

Telle est la doctrine de Platon sur l'origine du mal. Elle peut se résumer en trois mots : le bien vient de Dieu, le mal vient de l'homme ; Dieu, en permettant le mal, l'a prévu, et sa providence le fait tourner au bien.

Telle est aussi de point en point la doctrine de saint Augustin. On sait que, dès sa jeunesse, il avait cherché avec une curiosité passionnée l'origine du mal et pendant longtemps n'avait pu l'expliquer que par l'hypothèse d'un prin-

[1] *Lois*, livre x, p. 265, 266.

Digitized by Google

cipe positif, essentiellement contraire au bien. Ce fut Platon, nous l'avons vu, qui le détourna du dualisme et lui fit comprendre que transporter à l'origine des choses l'opposition du bien et du mal, c'est reculer la difficulté, au lieu de la résoudre, et, de plus, expliquer ce qui n'est après tout qu'un fait obscur et mystérieux par une absurdité manifeste. Dès ce moment, saint Augustin comprit ce qui lui avait échappé jusque-là, je veux dire l'idée chrétienne de la chute. Pour le christianisme comme pour Platon, le mal n'est rien de premier; il ne tire pas son origine du Créateur, mais de la créature. Dans la créature même, ange ou homme, le mal n'est rien d'effectif et d'absolu; c'est une défaillance, un défaut d'action plutôt qu'un acte positivement mauvais. Écoutons l'auteur de la *Cité de Dieu* expliquant à la fois la chute de l'homme et celle des anges infidèles :

« Ils n'ont pas voulu rapporter à Dieu leur grandeur, et lorsqu'il ne tenait qu'à eux d'agrandir leur être en s'attachant à celui qui est souverainement, ils ont préféré ce qui a moins d'être en se préférant à lui. Voilà la première défaillance et le premier vice de cette nature qui n'avait pas été créée pour posséder la perfection de l'être, et qui néanmoins pouvait être heureuse par la jouissance de l'Être souverain, tandis que sa désertion, sans la précipiter, il est

Digitized by Google

vrai, dans le néant, l'a rendue moindre qu'elle n'était et par conséquent misérable. Demandera-t-on la cause efficiente de cette mauvaise volonté? il n'y en a point. Rien ne fait la volonté mauvaise, puisque c'est elle qui fait ce qui est mauvais. La mauvaise volonté est donc la cause d'une mauvaise action ; mais rien n'est la cause de cette mauvaise volonté. En effet, si quelque chose en est la cause, cette chose a quelque volonté, ou elle n'en a point, et si elle a une volonté, elle l'a bonne ou mauvaise. Bonne, cela est impossible, car alors la bonne volonté serait cause du péché, ce qu'on ne peut avancer sans une absurdité monstrueuse. Mauvaise, je demande qui l'a faite ; en d'autres termes, je demande la cause de la première volonté mauvaise, car cela ne peut pas aller à l'infini ; en effet, une mauvaise volonté, née d'une autre mauvaise volonté, n'est pas quelque chose de premier, et il n'y a de première volonté mauvaise que celle qui n'est causée par aucune autre. Si on répond que cette première volonté mauvaise n'a pas de cause et qu'ainsi elle a toujours été, je demande si elle a été dans quelque nature. Si elle n'a été en aucune nature, elle n'a point été en effet, et si elle a été en quelque nature, elle la corrompait, elle lui était nuisible, elle la privait du bien ; par conséquent la mauvaise volonté ne pouvait être dans une mauvaise nature ; elle ne

Digitized by Google

pouvait être que dans une nature bonne, et en même temps muable, qui pût être corrompue par le vice. Car si le vice ne l'eût pas corrompue, c'est qu'il n'y aurait pas eu de vice, et dès lors il n'y aurait pas eu non plus de mauvaise volonté. Si donc le vice l'a corrompue, ce n'a été qu'en ôtant ou diminuant le bien qui était en elle. Il n'est donc pas possible qu'il y ait eu éternellement une mauvaise volonté dans une chose où il y avait auparavant un bien naturel que cette mauvaise volonté a altéré en le corrompant. Si donc cette mauvaise volonté n'a pas été éternelle, je demande qui l'a faite. Tout ce qu'il reste à supposer, c'est que cette volonté ait été rendue mauvaise par une chose en qui il n'y avait point de volonté. Or, je demande si cette chose est supérieure, inférieure ou égale. Supérieure, elle est meilleure. Comment, dès lors, n'a-t-elle aucune volonté? comment n'en-a-telle pas une bonne? de même, si elle est égale, puisque tant que deux choses ont une bonne volonté, l'une n'en produit point de mauvaise dans l'autre. Il reste que le principe de la mauvaise volonté de la nature angélique, qui a péché la première, soit une chose inférieure à cette nature et privé elle-même de volonté. Mais cette chose, quelque inférieure qu'elle soit, quand ce ne serait que de la terre, le dernier et le plus bas des éléments, ne laisse pas, en sa qualité de nature et de sub-

Digitized by Google

stance, d'être bonne et d'avoir sa mesure et sa beauté dans son genre et dans son ordre. Comment donc une bonne chose peut-elle produire une mauvaise volonté? comment, je le répète, un bien peut-il être cause d'un mal? Lorsque la volonté quitte ce qui est au-dessus d'elle pour se tourner vers ce qui lui est inférieur, elle devient mauvaise, non parce que la chose vers laquelle elle se tourne est mauvaise, mais parce que c'est un mal que de s'y tourner. Ainsi ce n'est pas une chose inférieure qui a fait la volonté mauvaise, mais c'est la volonté même qui s'est rendue mauvaise en se portant irrégulièrement vers une chose inférieure. Que deux personnes également disposées de corps et d'esprit voient un beau corps, que l'une le regarde avec des yeux lascifs, tandis que l'autre conserve un cœur chaste, d'où vient que l'une a cette mauvaise volonté et que l'autre ne l'a pas? quelle est la cause de ce désordre? Ce n'est pas la beauté du corps, puisque toutes deux l'ont vu également et que toutes deux n'en ont pas été également touchées; ce n'est point non plus la différente disposition du corps et de l'esprit de ces personnes, puisque nous les supposons également disposées. Dirons-nous que l'une a été tentée par une secrète suggestion du malin esprit? Comme si ce n'était point par sa volonté qu'elle a consenti à cette suggestion! C'est donc ce consentement de

Digitized by Google

la volonté dont nous recherchons la cause. Pour ôter toute difficulté, supposons que toutes deux soient tentées de même, que l'une cède à la tentation et que l'autre y résiste ; que peut-on dire autre chose sinon que l'une a voulu demeurer chaste et que l'autre ne l'a pas voulu ? Et comment cela s'est-il fait, sinon par leur propre volonté ?...

« Que personne ne cherche donc une cause efficiente de la mauvaise volonté. Cette cause n'est point positive, efficiente, mais négative, *déficiente*, parce que la volonté mauvaise n'est point une action, mais un défaut d'action [1]. Déchoir de ce qui est souverainement vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une mauvaise volonté. Or, il ne faut pas chercher une cause efficiente à cette défaillance, pas plus qu'il ne faut chercher à voir la nuit ou à entendre le silence... Ainsi, que personne ne me demande ce que je sais ne pas savoir, si ce n'est pour apprendre de moi qu'on ne le saurait savoir... Ce que je sais, c'est que la nature de Dieu n'est point sujette à défaillance, et que les natures qui ont été tirées du néant y sont sujettes ; et toutefois, plus ces natures ont d'être et font de bien, plus leurs actions sont positives et ont des causes

[1] Voilà l'origine de la fameuse maxime scolastique, souvent citée et approuvée par Leibnitz dans ses *Essais de théodicée : Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.*

Digitized by Google

positives et efficientes; au contraire, quand elles défaillent, et par suite font du mal, leurs actions sont vaines et n'ont que des causes négatives. Je sais encore que la mauvaise volonté n'est en celui en qui elle est que parce qu'il le veut, et qu'ainsi on punit justement en défaillance qui est entièrement volontaire[1]. »

Qu'on ne vienne pas nous dire qu'il y a contradiction entre le libre arbitre de l'homme et la prescience de Dieu :

« Admettre un Dieu et lui refuser la prescience, c'est l'extravagance la plus manifeste. Cicéron l'a bien senti... Mais ce grand esprit, persuadé que la prescience et le libre arbitre sont contradictoires, s'est décidé pour le libre arbitre... Et voilà comme en voulant faire l'homme libre, il le fait sacrilége... Mais quoi de moins raisonnable que de conclure que rien ne dépendrait de notre volonté, si Dieu avait prévu ce qui devait en dépendre? Ce serait dire que Dieu a prévu là où il n'y aurait rien à prévoir. Si, en effet, celui qui a prévu ce qui devait dépendre un jour de notre volonté a véritablement prévu quelque chose, il faut conclure que ce quelque chose, objet de sa prescience, dépend, en effet, de notre volonté... Telle est la propre essence du vouloir : Si nous voulons, il est; si nous ne voulons pas, il

[1] *Cité de Dieu,* livre XII, ch. 6, 7 et 8. Comp. livre XIV, ch. 11.

Digitized by Google

n'est pas; puisque enfin on ne voudrait pas, si on ne voulait pas... C'est pourquoi nous ne sommes nullement réduits à cette alternative, ou de nier le libre arbitre pour sauver la prescience de Dieu, ou de nier la prescience de Dieu, pensée sacrilége! pour sauver le libre arbitre; mais nous embrassons ces deux principes et nous les confessons l'un et l'autre avec la même foi et la même sincérité, la prescience pour bien croire, le libre arbitre pour bien vivre... Ainsi ce n'est pas en vain qu'il y a des lois, ni qu'on a recours aux réprimandes, aux exhortations, à la louange et au blâme; car Dieu a prévu toutes ces choses, et elles ont tout l'effet qu'il a prévu qu'elles auraient; et de même les prières servent pour obtenir de lui les biens qu'il a prévu qu'il accorderait à ceux qui prient; et enfin il y a de la justice à récompenser les bons et à châtier les méchants. Un homme ne pèche pas parce que Dieu a prévu qu'il pécherait; tout au contraire, il est hors de doute que, quand il pèche, c'est lui-même qui pèche, celui dont la prescience est infaillible ayant prévu que son péché, loin d'être l'effet du destin ou de la fortune, n'aurait d'autre cause que sa propre volonté. Et sans doute, s'il ne veut pas pécher, il ne pèche pas; mais alors Dieu a prévu qu'il ne voudrait pas pécher[1]. »

[1] *Cité de Dieu*, livre v, ch. 9 et 10.

Digitized by Google

On demandera comment il se fait, si Dieu a prévu toutes les actions des hommes, que les biens de ce monde semblent livrés au hasard et tombent également en partage aux bons et aux méchants. Pour expliquer ce désordre apparent, il faut se placer au point de vue de la Providence, et, comme elle, embrasser dans son regard le présent et l'avenir, le temps et l'éternité. La justice et la bonté de Dieu se font déjà sentir dès cette vie passagère, mais elles n'auront que dans la vie future leur suprême accomplissement :

« Quelqu'un dira : Pourquoi cette miséricorde divine a-t-elle fait aussi sentir ses effets à des impies et à des ingrats? pourquoi? c'est parce qu'elle émane de celui « qui fait chaque jour lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes (*Matth.*, V. 45). » Si quelques-uns de ces impies, se rendant attentifs à ces marques de bonté, viennent à se repentir et à se détourner des sentiers de l'impiété, il en est d'autres qui, suivant la parole de l'Apôtre, « méprisant les trésors de la bonté et de la longanimité divine, s'amassent, par leur dureté et l'impénitence de leur cœur, un trésor de colère pour le jour de la colère et de la juste manifestation du jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres (*Rom.*, II, 4, 5, 26). » Et cependant, il est toujours vrai de dire que la patience de Dieu invite les méchants

Digitized by Google

au repentir, comme ses châtiments exercent les bons à la résignation, et que sa miséricorde protége doucement les bons comme sa justice frappe durement les méchants. Il a plu, en effet, à la divine Providence de préparer aux bons, pour la vie future, des biens dont les méchants ne jouiront pas, et aux méchants des maux dont les bons n'auront point à souffrir; mais quant aux biens et aux maux de cette vie, elle a voulu qu'ils fussent communs aux uns et aux autres, afin qu'on ne désirât point avec trop d'ardeur des biens dont on entre en partage avec les méchants, et qu'on n'évitât point comme honteux des maux qui souvent éprouvent les bons.

« Il y a pourtant une extrême différence dans l'usage que les uns et les autres font de ces biens et de ces maux; car l'homme bon ne se laisse point enivrer par les biens de cette vie, ni abattre par ses disgrâces; le méchant, au contraire, considère la mauvaise fortune comme une très-grande peine, parce qu'il s'est laissé corrompre par la bonne. Plus d'une fois, cependant, Dieu fait paraître plus clairement sa main dans cette distribution des biens et des maux; et véritablement si tout péché était frappé dès cette vie d'une punition manifeste, l'on croirait qu'il ne reste plus rien à faire au dernier jugement; de même que si Dieu n'infligeait à aucun péché un châtiment visible, on croirait qu'il n'y a point de Pro-

Digitized by Google

vidence. Il en va pareillement des biens temporels. Si Dieu, par une libéralité toute évidente, ne les accordait à quelques-uns de ceux qui les lui demandent, nous penserions qu'ils ne dépendent point de sa volonté; et s'il les donnait à tous ceux qui les lui demandent, nous nous accoutumerions à ne le servir qu'en vue de ces récompenses, et le culte que nous lui rendrions n'entretiendrait pas en nous la piété, mais l'avarice et l'intérêt. Or, s'il en est ainsi, il ne faut point s'imaginer, quand les bons et les méchants sont également affligés, qu'il n'y ait point entre eux de différence, parce que leur affliction est commune. La différence de ceux qui sont frappés demeure dans la ressemblance des maux qui les frappent, et, pour être exposés aux mêmes tourments, la vertu et le vice ne se confondent pas. Car, comme un même feu fait briller l'or et noircir la paille, comme un même fléau écrase le chaume et purifie le froment, et de même encore que le marc ne se mêle pas avec l'huile, quoiqu'il soit tiré de l'olive par le même pressoir, ainsi un même malheur venant à fondre sur les bons et sur les méchants, éprouve, purifie et fait resplendir les uns, tandis qu'il damne, écrase et anéantit les autres. C'est pour cela qu'en une même affliction, les méchants blasphèment contre Dieu, les bons, au contraire, le prient et le bénissent : tant il importe de considérer, non les maux

Digitized by Google

qu'on souffre, mais l'esprit dans lequel on les subit ; car le même mouvement qui tire de la boue une odeur fétide, imprimé à un vase de parfums, en fait sortir les plus douces exhalaisons [1]. »

Pour ramener ces grandes vues à des termes précis, l'idée que saint Augustin et le christianisme se forment de l'ensemble des choses, est celle d'un ordre moral qui domine tout et dont Dieu est le principe : le monde matériel a été créé en vue du monde spirituel, et le monde spirituel n'existe que pour faire triompher la justice sur l'injustice, l'ordre sur le désordre, le bien sur le mal.

Cette pensée de l'ordre moral, conçu comme l'ordre supérieur de toutes choses, est le principe commun du christianisme et de la philosophie de Platon. Voilà ce qui faisait dire à saint Augustin [2] que, si Platon et ses amis revenaient au monde, ils n'auraient à changer que bien peu de chose à leur doctrine pour être chrétiens. Et en effet, sur ces hautes cimes de la métaphysique et de la morale, les différences s'évanouissent ; tout

[1] *Cité de Dieu*, livre I, ch. 8.

[2] « *Si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et, paucis mutatis verbis et sententiis, christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum platonici fuerunt* (*De vera Religione*, cap. 12). »

Digitized by Google

s'accorde, tout s'unit. La métaphysique est tout entière en ce peu de mots : il y a un Dieu qui est la vérité et le bien ; — la morale est tout entière en ceux-ci : il y a une loi suprême, c'est de chercher la vérité de toutes les forces de son esprit et d'aimer le bien de toutes les forces de son cœur, afin de se rendre semblable à Dieu.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTICE

SUR SAINT AUGUSTIN

ET

LA CITÉ DE DIEU.

L'auteur de la *Cité de Dieu* naquit le 13 novembre 354 [1] à Tagaste, petite ville de Numidie, peu éloignée d'Hippone [2]. Monique, sa mère, était chrétienne, et l'Église l'a mise au rang des saints. Son père Patrice, resté dans les liens du paganisme, ne s'opposa point à ce qu'Augustin, dès sa naissance, fût marqué du signe des catéchumènes et apprît à prononcer avec respect le nom du Christ. Lui-même, au moment de la mort, demanda et reçut le baptême.

L'éducation d'Augustin fut très-soignée, bien que sa famille n'eût que de modiques ressources. Après avoir

[1] Voyez dans Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, la note 4 du tome XIII, qui contient la vie de saint Augustin.

[2] Sur Hippone, voyez la note 1 de notre tome III, page 211.

Digitized by Google

fait ses premières études à Tagaste, il alla les perfectionner à Madaure, ville voisine, rendue notable par Apulée et où se conservaient, à ce qu'il paraît, quelques traditions littéraires. A seize ans, il fut rappelé par son père qui ne tarda pas à s'en séparer de nouveau pour l'envoyer aux grandes écoles de Carthage. C'est dans les *Confessions* qu'il faut lire le récit de ces années de fougueuse jeunesse troublées par l'orage des passions : saint Augustin, loin de s'y peindre en beau, se maltraite le plus qu'il peut et ne dissimule rien, ni son goût pour les spectacles et les plaisirs [1], ni sa liaison avec une femme qu'il aima d'un amour ardent et fidèle, et qui le rendit père, à dix-neuf ans, de cet Adéodat tant chéri et tant regretté [2].

Cependant la passion des études se mêlait à toutes les autres. Augustin lut l'*Hortensius* de Cicéron, et ce livre fit en son âme une sorte de révolution; de l'étude des mots, elle le tourna, nous dit-il, à celle des choses [3]. L'esprit tout occupé de la méditation des plus sérieux problèmes, mais encore inexpérimenté et plein d'illusions, Augustin se laissa gagner à la doctrine des manichéens, où il persévéra neuf années entières, sans vouloir, du reste, sortir du rôle de simple auditeur, ni pénétrer dans la hiérarchie des élus [4], parce qu'il gardait toujours au fond de l'âme une secrète hésitation.

Ayant perdu son père et forcé de se créer des ressources, nous le voyons ouvrir à Carthage une école de rhétorique, remporter le prix de poésie, et recevoir la couronne, en plein théâtre, des mains du proconsul Vindicianus, puis, de plus en plus avide de gloire, de science,

[1] *Confessions*, livre III, ch. 1 et 2.

[2] Même ouvrage, livre IV, ch. 2; livre IX, ch. 6.

[3] Même ouvrage, livre III, ch. 4.

[4] Sur la distinction des *Auditores* et des *Electi*, voyez les *Confessions*, livre V, ch. 10.

Digitized by Google

de mouvement, partir, malgré les instances de sa mère, quitter Carthage pour Rome, et, peu après, Rome pour Milan, où la protection de Symmaque l'avait fait charger d'un cours public d'éloquence. Ce fut là que la philosophie de Platon et la parole de saint Ambroise mirent un terme aux irrésolutions de sa vie [1]. Platon le fixa dans les idées spiritualistes, saint Ambroise et l'Écriture Sainte dans la foi du Christ, et à trente-trois ans, il reçut le baptême avec son ami Alype et son fils Adéodat.

Peu après, il quitta Milan pour retourner en Afrique. Il avait perdu sa mère ; la mort de son cher Adéodat avait déchiré son cœur. Il ne songeait plus qu'à fuir le monde : il aurait voulu réunir auprès de lui ses plus chers amis, Alype, Nébride, Évode, choisir un lieu de retraite, et là suivre le genre de vie établi du temps des Apôtres, c'est-à-dire n'avoir rien en propre, mettre tout en commun, distribuer à chacun le nécessaire selon son besoin et passer ainsi une vie innocente et paisible dans la méditation des mystères éternels [2].

Telle n'était point la destinée de saint Augustin. Ordonné prêtre, comme malgré lui, sur l'acclamation impérieuse des habitans d'Hippone, il devint bientôt coadjuteur de l'évêque Valère, et dès ce moment, sa vie se partagea entre les soins du sacerdoce et la composition de ses principaux ouvrages, destinés pour la plupart à combattre les grandes hérésies du temps, le Manichéisme, qui niait l'unité de Dieu et le libre arbitre [3], les doctrines

[1] Voyez notre *Introduction*, ch. 2.

[2] Voyez la vie de saint Augustin écrite par Possidius, évêque de Calame, son disciple et son ami (chap. 5).

[3] Parmi les écrits dirigés contre les manichéens, nous citerons : Les trois livres *Du libre arbitre*, commencés en 388, terminés en 395 ; — les deux livres *De la Genèse contre les manichéens*, composés vers l'an 389 ; — les deux livres *Des mœurs de l'Église catholique et des manichéens*, composés en 388 ; — le livre *De la vraie religion*, écrit vers l'an 390 ; — les trente-trois livres *Contre Fauste*, vers l'an 400.

Digitized by Google

de Pélage et de Célestius, ennemies de la grâce [1], le Donatisme enfin, espèce d'hérésie nationale, très-puissante en Afrique et qui menaçait l'Église d'un schisme [2]. En d'autres écrits, saint Augustin approfondissait le dogme [3], dirigeait l'exégèse [4], ou enfin, s'attachait à confondre les païens et à ramener les philosophes [5]. Tous ces grands desseins sont poursuivis à la fois dans la *Cité de Dieu*, vaste composition qui a des droits particuliers à notre attention et dont nous aurons tout à l'heure à parler plus longuement.

Peu après avoir terminé cet ouvrage, dernier effort de son génie et résumé de tous ses travaux, saint Augustin mourut à Hippone, alors assiégée par les Vandales, le 28 août de l'an 430, à l'âge de soixante-seize ans. Une partie de la population avait quitté la ville, et beaucoup de prêtres s'étaient enfuis avec elle, sous prétexte de lui continuer leur ministère. Saint Augustin, en vrai pasteur, voulut rester au milieu de son troupeau. Il s'enferma dans Hippone et, malgré son grand âge, prodigua les consolations aux combattants et aux blessés. « Accablé d'inquiétudes et

[1] Il faut citer, entre les ouvrages de polémique contre les pélagiens : le livre *De la nature et de la grâce*, écrit en 415, et le livre *De la grâce et du libre arbitre*, écrit en 426 ou 427.

[2] Saint Augustin a beaucoup écrit contre les disciples de Donat, notamment : trois livres contre Parménien, vers l'an 400, trois livres contre Pétilien, à la même époque, etc.

[3] Il suffit d'indiquer les quinze livres *De la Trinité*, commencés en 400, achevés en 416 — et l'ouvrage *De la doctrine chrétienne*, qui inspirait la plus vive admiration à Bossuet.

[4] Nous signalerons, parmi les livres d'exégèse : les douze livres *De la Genèse expliquée selon la lettre*, commencés en 401, achevés en 415.

[5] Les écrits philosophiques de saint Augustin, si l'on excepte les *Confessions* et la *Cité de Dieu*, où la philosophie a une grande place, appartiennent surtout à l'époque de sa conversion. Nous citerons les trois livres *Contre les Académiciens* (386), les *Soliloques* (387), le livre *De la quantité de l'âme* (388), etc.

Digitized by Google

de soins, dit son plus éloquent historien [1], il expira le cœur déchiré par les maux de son pays et les yeux attachés sur cette cité céleste dont il avait écrit la merveilleuse histoire. »

Le livre de la *Cité de Dieu* n'a pas été fondu d'un seul jet. Commencé en 413, il n'a été terminé qu'en 426 ou 427, et n'a pas coûté moins de quatorze années de travail à saint Augustin. On a cité [2] deux lettres intéressantes à Volusien et à Marcellin où se trouve le premier dessein de l'ouvrage; mais ces lettres sont de 412, et déjà, dans un de ses meilleurs travaux d'exégèse, le *De Genesi ad litteram*, commencé en 401, saint Augustin annonçait expressément la *Cité de Dieu* et en indiquait avec force l'idée fondamentale. Parlant des deux amours, l'amour de soi porté jusqu'au mépris de Dieu, l'amour de Dieu porté jusqu'au mépris de soi, il disait :

« Ces deux amours ont bâti deux cités : l'un, égoïste et impur, a fait la cité de la terre ; l'autre, social et sacré, la cité du ciel. Nous décrirons un jour ces deux cités dans un autre ouvrage, si c'est la volonté de Dieu (Livre XIV, n. 20). »

La première traduction de la *Cité de Dieu* est de Raoul de Praelles, avocat au parlement, qui, en récompense de son travail, fut pourvu par Charles V, d'une charge de maître de requêtes. On peut voir à la bibliothèque Sainte-Geneviève un très-beau manuscrit de cette version : elle

[1] M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle*, page 496 de l'édition de 1854, in-18.

[2] M. Moreau, dans la préface de sa traduction.

Digitized by Google

a été imprimée deux fois, à Abbeville[1] en 1486, à Paris[2] en 1531.

En 1570, Gentian Hervet, d'Orléans, chanoine de Reims, publia une traduction nouvelle, enrichie du commentaire de Louis Vivès[3].

Le dix-septième siècle nous donne jusqu'à trois traductions; mais il faut citer avant toutes celle[4] d'un avocat, nommé Pierre Lombert, qui eut l'insigne honneur d'être lié avec MM. de Port-Royal, de leur inspirer de l'estime, et même de demeurer quelque temps dans leur maison.

Lombert, dans son avertissement, cite deux autres traductions contemporaines, celle de M. Cerisier et celle de M. Giry de l'Académie française, qui n'a traduit que les dix premiers livres[5].

[1] Cette édition porte ces mots à la fin du second volume : *Imprime en la ville dabbeville par iehan dupré et pierre gerard... et icelluy a acheve le vij iour dauril l'an mil quatre cens quatre-vingts et six avant Pasques;* — 2 vol. gr. in-fol. goth. à 2 col. de 47 lignes, avec des gravures sur bois.

[2] Cette seconde édition, imprimée par Nic. Savetier, est également in-fol. goth.

[3] Cette traduction a été imprimée trois fois. Voici le titre de la pre mière édition : *Saint Augustin, de la Cité de Dieu,* contenant le commencement et le progrès d'icelle Cité, avec une défense de la religion chrétienne contre les erreurs et mesdisances des Gentils, Hérétiques et autres ennemis de l'Église de Dieu : illustrée des commentaires de Iean Louys Viues, de Valance. Le tout faict françoys, par Gentian Hervet d'Orléans, chanoine de Rheims. — Paris, chez Nicolas Chesneau, 1570. — La seconde édition est de 1578, la troisième, de 1610.

[4] Voici le titre de cette traduction : *La Cité de Dieu de saint Augustin,* traduite en français et revue sur plusieurs anciens manuscrits, avec des remarques et des notes qui contiennent quantité de corrections importantes du texte latin. — 2 volumes in-8, Paris, chez André Pralard, 1775. — L'œuvre de Lombert a eu le plus grand succès : elle a été réimprimée en 1693; puis, elle a reparu avec des notes de l'abbé Goujet, en 4 vol. in-12, Paris, 1736 et 1764. Enfin, on l'a publiée encore en 1818, à Bourges, en 3 vol. in-8.

[5] La traduction de Cerisier est de 1655, Paris, in-f°; celle de Louis Giry a paru moitié en 1665, moitié en 1667, Paris, 2 vol. in-8.

Digitized by Google

Il a paru de nos jours deux versions de la *Cité de Dieu*, l'une, de M. Louis Moreau, l'autre qui fait partie de la collection des auteurs latins publiés sous la direction de M. Nisard, et où l'auteur n'a traduit, comme Giry, que les dix premiers livres, reproduisant dans les quatorze autres la version de Lombert.

Nous avons eu sous les yeux la plupart de ces travaux, dont il ne nous appartient de dire, ni beaucoup de mal, puisque nous en avons profité, ni beaucoup de bien, puisque nous avons espéré faire mieux. Du moins pouvons-nous assurer que nous n'avons négligé aucun secours. Plusieurs savants hommes ont commenté la *Cité de Dieu:* Vivès [1], Coquée [2], Hardouin, Larcher. Du côté de l'érudition et de la littérature générale, Vivès laissait peu à désirer. Coquée et les doctes et modestes éditeurs de saint Augustin ont épuisé, pour éclaircir la *Cité de Dieu*, toutes les ressources de la théologie et de l'exégèse biblique : qu'avions-nous à faire ? bien choisir, d'abord, au milieu de ces richesses, et puis y ajouter avec sobriété le fruit de nos études philosophiques.

Nous avons rétabli les titres de chaque livre et de chaque chapitre. Ces titres, à la vérité, ne sont pas de saint Augustin; mais ils sont consacrés par une tradition très-ancienne que les Bénédictins ont continuée, et, ce qui est encore plus décisif, ils sont absolument indispen-

[1] Vivès composa ce commentaire sur le conseil d'Érasme et le dédia au roi Henri VIII. Nous avons eu sous les yeux l'édition de Genève, dont voici le titre : *D. Aurelii Augustini De Civitate Dei libri XXII veterum exemplarium collatione nunc demum castigatissimi facti, eruditissimisque doctissimi Lodovici Vivis commentariis illustrati.* — Genevæ, typis Iacobi Stoer, 1622, 2 vol. in-12.

[2] Léonard Coquée, du diocèse d'Orléans, appartenait à l'ordre des Augustins; il est mort à Florence en 1615. Nous devons à cet habile homme un commentaire de la *Cité de Dieu* qui a été imprimé, sans nom d'auteur, en 1610, à Fribourg en Brisgau, avec un Examen de la préface de l'apologie du roi Jacques pour le serment de fidélité.

Digitized by Google

sables pour guider le lecteur dans une composition infiniment compliquée, où le fil de l'exposition échappe sans cesse aux yeux les plus attentifs.

Nous avons soigneusement vérifié toutes les citations et singulièrement celles de la Bible, qui sont au nombre de plusieurs milliers et qui, servant de preuve autant que d'ornement à l'ouvrage, font partie intégrante du texte de saint Augustin.

Qu'il nous soit permis d'espérer que ce travail, dont nous n'avons pas été médiocrement occupé durant quatre années, sera de quelque secours et de quelque intérêt pour tous les admirateurs de saint Augustin, je veux dire, pour tous les chrétiens philosophes et pour tous les philosophes qui marchent dans les voies de Platon.

Digitized by Google

ARGUMENT GÉNÉRAL

DES LIVRES DE LA CITÉ DE DIEU

TIRÉ DES

RÉTRACTATIONS DE SAINT AUGUSTIN [1].

« .... Rome ayant été prise et saccagée par les Goths, sous la conduite de leur roi Alaric, les adorateurs des faux dieux, que nous appelons païens, rejetèrent ce désastre sur la religion chrétienne et se mirent à blasphémer le véritable Dieu avec plus d'amertume et de violence qu'à l'ordinaire. Ce fut alors qu'enflammé de zèle pour la maison du Seigneur, j'entrepris de combattre leurs blasphèmes ou leurs erreurs en écrivant la *Cité de Dieu*. Ce travail m'a occupé pendant plusieurs années, parce qu'il me survenait un grand nombre d'affaires que je ne pouvais ajourner et où il fallait mettre ordre sans retard. Mais enfin, j'ai terminé les vingt-deux livres qui composent ce grand ouvrage. Les cinq premiers réfutent ceux qui s'imaginent que les prospérités temporelles sont attachées au culte des dieux du paganisme et qui voient dans l'abolition de leurs autels la cause de tous les malheurs de l'empire; les cinq livres suivants sont contre ceux qui, tombant d'accord que les calamités de ce genre n'ont jamais été et ne seront jamais épargnées au genre humain, et qu'elles recommencent toujours, tantôt plus grandes et tantôt plus petites, sans autre

[1] *Rétract.*, livre II, ch. 43.

Digitized by Google

diversité que celle des temps, des lieux et des individus, se rejettent à soutenir que le culte des dieux est utile pour la vie future. Les dix premiers livres ont donc pour objet de réfuter ces deux opinions chimériques, ennemies de la religion chrétienne.

Mais, pour prévenir le reproche d'avoir combattu les sentiments d'autrui sans établir les nôtres, j'ai employé à cet objet la seconde partie de l'ouvrage, qui comprend douze livres; du reste, tout comme, dans les dix premiers, j'expose au besoin notre croyance, je ne manque pas non plus, dans les douze derniers, de réfuter, quand il le faut, les opinions de nos adversaires. Les quatre premiers de ces douze livres contiennent la naissance des deux cités, celle de Dieu et celle du monde; les quatre suivants, leur développement ou leur progrès; les quatre derniers, la fin où elles doivent aboutir. Et ces vingt-deux livres, bien qu'ils traitent également des deux cités, ont toutefois emprunté leur nom à la meilleure, en sorte qu'on les appelle de préférence *les livres de la Cité de Dieu.* — Au dixième livre, il ne fallait pas signaler comme un miracle cette flamme du ciel qui courut entre les victimes dans le sacrifice d'Abraham, puisqu'il n'y eut là qu'une vision. Au dix-septième livre, au lieu de dire, en parlant de Samuel, qu'il n'était pas des enfants d'Aaron, il fallait plutôt dire qu'il n'était pas fils du grand-prêtre. En effet, c'était la coutume que les grands-prêtres eussent leurs fils pour successeurs. Or, le père de Samuel était sans doute des enfants d'Aaron, mais il ne fut pas grand-prêtre; et je dis qu'il était des enfants d'Aaron, non qu'il fût engendré immédiatement de lui, mais au même sens où tous les Juifs sont appelés enfants d'Israël. — Cet ouvrage commence ainsi : « *Je viens défendre la Cité de Dieu.....* »

Digitized by Google

LA CITÉ DE DIEU

LIVRE PREMIER.

Argument. — Saint Augustin combat cette erreur des païens qui attribuaient les malheurs du monde et surtout la prise récente de Rome par les Goths à la religion chrétienne et à l'interdiction du culte des dieux. Il fait voir que les biens et les maux de la vie ont été de tout temps communs aux bons et aux méchants. Enfin il châtie l'impudence de ceux qui ne rougissaient pas de triompher contre le christianisme du viol que des femmes chrétiennes avaient eu à subir.

En écrivant cet ouvrage dont vous m'avez suggéré la première pensée, Marcellinus [1], mon très-cher fils, et que je vous ai promis d'exécuter, je viens défendre la Cité de Dieu contre ceux qui préfèrent à son fondateur leurs fausses divinités; je viens montrer cette cité toujours glorieuse, soit qu'on la considère dans son pèlerinage à travers le temps, vivant de foi au milieu des incrédules (*Habac.*, II, 4), soit qu'on la contemple dans la stabilité du séjour éternel, qu'elle attend présentement avec patience (*Rom.*, VIII, 25), jusqu'à ce que la patience se change en force [2] au

[1] Marcellinus était un personnage considérable à la cour de l'empereur Honorius. Il fut envoyé en Afrique en 411, pour connaître de l'affaire des donatistes, qui parvinrent par leurs intrigues à le faire condamner au dernier supplice. L'Eglise le compte parmi ses saints et ses martyrs. Voyez sur Marcellinus (saint Marcellin) les lettres de saint Augustin, notamment la 136e, n. 3, la 138e, n. 20, et la 259e.

[2] J'ai traduit ces mots, empruntés au Psalmiste, dans le sens indiqué

Digitized by Google

jour de la victoire suprême et de la parfaite paix (*Psal.* XCIII, 15). Cette entreprise est, à la vérité, grande et difficile, mais Dieu est notre appui (*Psal.* LXI, 9). Aussi bien de quelle force n'aurai-je pas besoin pour persuader aux superbes que l'humilité possède une vertu supérieure qui nous élève, non par une insolence toute humaine, mais par une grâce divine, au-dessus des grandeurs terrestres toujours mobiles et chancelantes? C'est le sens de ces paroles de l'Écriture, où le roi et le fondateur de la cité que nous célébrons, découvrant aux hommes sa loi, déclare que « Dieu résiste aux superbes et donne sa « grâce aux humbles (*Jac.*, IV, 6; I. *Petr.*, V, 5). » Cette conduite toute divine, l'orgueil humain prétend l'imiter, et il aime à s'entendre donner cet éloge :

« Tu sais pardonner aux humbles et dompter les superbes [1]. »

C'est pourquoi nous aurons plus d'une fois à parler dans cet ouvrage, autant que notre plan le comportera, de cette cité terrestre dévorée du désir de dominer et qui est elle-même esclave de sa convoitise, tandis qu'elle croit être la maîtresse des nations.

CHAPITRE PREMIER.

Que beaucoup d'adversaires du nom du Christ n'ont été épargnés par les barbares, à la prise de Rome, que par respect pour le Christ.

C'est contre cet esprit d'orgueil que j'entreprends

par saint Augustin lui-même en divers écrits. Voyez *De Trin.*, lib. III, cap. 18; *De gen. ad litt.*, lib. II, cap. 22.

[1] *Énéide*, liv. VI, vers 854.

Digitized by Google

de défendre la cité de Dieu. Parmi ses ennemis, plusieurs, il est vrai, abandonnant leur erreur impie, deviennent ses citoyens; mais un grand nombre sont enflammés contre elle d'une si grande haine et poussent si loin l'ingratitude pour les bienfaits signalés de son Rédempteur, qu'ils ne se souviennent plus qu'il leur serait impossible de se servir pour l'attaquer de leur langue sacrilége, s'ils n'avaient trouvé dans les saints lieux un asile pour échapper au fer ennemi et sauver une vie dont ils ont la folie de s'enorgueillir [1].

Ne sont-ce pas ces mêmes Romains, que les barbares ont épargnés par respect pour le Christ, qui sont aujourd'hui les adversaires déclarés du nom du Christ? J'en puis attester les sépulcres des martyrs et les basiliques des apôtres qui, dans cet horrible désastre de Rome, ont également ouvert leurs portes aux enfants de l'Église et aux païens. C'est là que venait expirer la fureur des meurtriers; c'est là que les victimes qu'ils voulaient sauver étaient conduites pour être à couvert de la violence d'ennemis plus féroces, qui n'étaient pas touchés de la même compassion [2]. En effet, lorsque ces furieux, qui partout ailleurs s'étaient montrés impitoyables, arrivaient à ces lieux sacrés, où ce qui leur était permis autre part par le droit de la guerre leur avait été défendu [3], l'on voyait se ralentir cette ardeur brutale de répandre le sang et ce désir avare de faire des prisonniers. Et c'est ainsi que plusieurs ont échappé à la

[1] Allusion à la prise récente de Rome par Alaric (410 après J.-C.).

[2] Nous savons, par une lettre de saint Jérôme (*ad Principiam* CLIV), qu'une dame romaine, Marcella et sa fille, Principia, trouvèrent un sûr asile dans la basilique de saint Paul.

[3] Par Alaric. Voyez Orose, liv. VII, ch. 39.

Digitized by Google

mort, qui maintenant se font les détracteurs de la religion chrétienne, imputant au Christ les maux que Rome a soufferts, et n'attribuant qu'à leur bonne fortune la conservation de leur vie, dont ils sont pourtant redevables au respect des barbares pour le Christ. Ne devraient-ils pas plutôt, s'ils étaient un peu raisonnables, attribuer les maux qu'ils ont éprouvés à cette Providence divine qui a coutume de châtier les méchants pour les amender, et qui se plaît même quelquefois à exercer par ces sortes d'afflictions la patience des gens de bien, afin qu'étant éprouvés et purifiés, elle les fasse passer à une meilleure vie, ou les laisse encore sur la terre pour l'accomplissement de ses fins? Ne devraient-ils pas reconnaître comme un des fruits du christianisme cette modération inouïe des barbares, d'ailleurs cruels et sanguinaires, qui les ont épargnés contre la loi de la guerre en considération du Christ, soit dans les lieux profanes, soit dans les lieux consacrés, lesquels semblaient avoir été choisis à dessein vastes et spacieux pour étendre la miséricorde à un plus grand nombre? Et dès lors, que ne rendent-ils grâce à Dieu, et que n'adorent-ils sincèrement son nom pour éviter le feu éternel, eux qui se sont faussement servis de ce nom sacré pour éviter une mort temporelle? Tout au contraire, parmi ceux que vous voyez aujourd'hui insulter avec tant d'insolence aux serviteurs du Christ, il en est plusieurs qui n'auraient jamais échappé au carnage, s'ils ne s'étaient déguisés en serviteurs du Christ. Et maintenant, dans leur superbe ingratitude et leur démence impie, ces cœurs pervers s'élèvent contre le nom de chrétien, au risque

Digitized by Google

d'être ensevelis dans des ténèbres éternelles, après s'être fait de ce nom une protection frauduleuse pour conserver la jouissance de quelques jours passagers.

CHAPITRE II.

Qu'il est sans exemple dans les guerres antérieures que les vainqueurs aient épargné le vaincu par respect pour les dieux.

On a écrit l'histoire d'un grand nombre de guerres qui se sont faites avant la fondation de Rome et depuis son origine et ses conquêtes; eh bien! qu'on en trouve une seule où les ennemis, après la prise d'une ville, aient épargné ceux qui avaient cherché un refuge dans le temple de leurs dieux[1]! qu'on cite un seul chef des barbares qui ait ordonné à ses soldats de ne frapper aucun homme réfugié dans tel ou tel lieu sacré! Énée ne vit-il pas Priam traîné au pied des autels et

« Souillant de son sang les autels et les feux qu'il avait lui-même consacrés[2]? »

Est-ce que Diomède et Ulysse, après avoir massacré les gardiens de la citadelle, n'osèrent pas

« Saisir l'effigie sacrée de Pallas, et de leurs mains ensanglantées profaner les bandelettes virginales de la déesse? »

[1] Les bénédictins citent deux exemples qui atténuent, sans la contredire, la remarque de saint Augustin : l'exemple d'Agésilas, après la victoire de Coronée, et celui d'Alexandre, qui, à la prise de Tyr, fit grâce à tous ceux qui s'étaient réfugiés dans le temple d'Hercule. Voyez Plutarque, *Vie d'Agésilas*, ch. 19; et Arrien, *De reb. gest. Alex.*, lib. II, cap. 24.

[2] *Énéide*, liv. II, vers 501, 502.

Digitized by Google

Ce qu'ajoute Virgile n'est pas vrai :

« Dès ce moment disparut sans retour l'espérance des Grecs [1]. »

C'est depuis lors, en effet, qu'ils furent vainqueurs; c'est depuis lors qu'ils détruisirent Troie par le fer et par le feu; c'est depuis lors qu'ils égorgèrent Priam abrité près des autels. La perte de Minerve ne fut donc pas la cause de la chute de Troie. Minerve elle-même, pour périr, n'avait-elle rien perdu? Elle avait, dira-t-on, perdu ses gardes. Il est vrai, c'est après le massacre de ses gardes qu'elle fut enlevée par les Grecs. Preuve évidente que ce n'étaient pas les Troyens qui étaient protégés par la statue, mais la statue qui était protégée par les Troyens. Comment donc l'adorait-on pour qu'elle fût la sauvegarde de Troie et de ses enfants, elle qui n'a pas su défendre ses défenseurs?

CHAPITRE III.

Quelle fut l'inconséquence des Romains de s'imaginer que les dieux Pénates qui n'avaient pu protéger Troie leur seraient d'efficaces protecteurs.

Voilà les dieux à qui les Romains s'estimaient heureux d'avoir confié la protection de leur ville. Pitoyable renversement d'esprit! Ils s'emportent contre nous, quand nous parlons ainsi de leurs dieux, et ils s'emportent si peu contre leurs écrivains, qui pourtant en parlent de même, qu'ils les font apprendre à prix d'argent et prodiguent les plus ma-

[1] *Énéide*, liv. II, vers 166-170.

Digitized by Google

gnifiques honneurs aux maîtres que l'État salarie pour les enseigner. Ouvrez Virgile, qu'on fait lire aux petits enfants comme un grand poëte, le plus illustre et le plus excellent qui existe; Virgile, dont on fait couler les vers dans ces jeunes âmes, pour qu'elles n'en perdent jamais le souvenir, suivant le précepte d'Horace :

« Un vase garde longtemps l'odeur de la première liqueur qu'on y a versée[1]. »

Lisez Virgile, et vous le verrez introduire Junon, l'ennemie des Troyens, qui pour animer contre eux Éole, roi des vents, s'écrie :

« Une nation qui m'est odieuse navigue sur la mer Tyrrhénienne, portant en Italie Troie et ses Pénates vaincus[2]. »

Des hommes sages devaient-ils mettre Rome sous la protection de ces Pénates vaincus, pour l'empêcher d'être vaincue à son tour? On dira que Junon parle ainsi comme une femme en colère, qui ne sait trop ce qu'elle dit. Soit; mais Énée, tant de fois appelé le Pieux, ne s'exprime-t-il pas en ces termes :

« Panthus, fils d'Othrys, prêtre de Pallas et d'Apollon, tenant dans ses mains les vases sacrés et ses dieux vaincus, entraîne avec lui son petit-fils et court éperdu vers mon palais[3]. »

Ces dieux, qu'il n'hésite pas à appeler vaincus, ne paraissent-ils pas mis sous la protection d'Énée,

[1] *Épîtres*, liv. I, ép. 2, vers 69, 70.
[2] *Énéide*, liv. I, vers 71, 72.
[3] *Énéide*, liv. II, vers 319, 321.

Digitized by Google

bien plus qu'Énée sous la leur, lorsque Hector lui dit :

« Troie commet à ta garde les objets de son culte et ses Pénates [1]. »

Si donc Virgile ne fait point difficulté, en parlant de pareils dieux, de les appeler vaincus et de les montrer protégés par un homme qui les sauve du mieux qu'il peut, n'y a-t-il pas de la démence à croire qu'on ait sagement fait de confier Rome à de tels défenseurs, et à s'imaginer qu'elle n'aurait pu être saccagée si elle ne les eût perdus? Que dis-je! adorer des dieux vaincus comme des gardiens et des protecteurs, n'est-ce pas déclarer qu'on les tient, non pour des divinités bienfaisantes, mais pour des présages de malheur [2]? N'est-il pas plus sage, en effet, de penser qu'ils auraient péri depuis longtemps, si Rome ne les eût conservés de tout son pouvoir, que de s'imaginer que Rome n'eût point été prise, s'ils n'eussent auparavant péri? Pensez-y un instant, et vous verrez combien il est ridicule de prétendre qu'on eût été invincible sous la garde de défenseurs vaincus. La ruine des dieux, disent-ils, a fait celle de Rome : n'est-il pas plus croyable qu'il a suffi pour perdre Rome d'avoir adopté pour protecteurs des dieux condamnés à périr?

Qu'on ne vienne donc pas nous dire que les poëtes ont parlé par fiction, quand ils ont fait paraître dans leurs chants des dieux vaincus. Non, c'est la force de

[1] *Énéide*, liv. II, vers 293.

[2] Je lis *omina* avec l'édition bénédictine, et non pas *numina* ou *nomina*, comme ont fait divers interprètes.

Digitized by Google

la vérité qui a arraché cet aveu à leur bonne foi. Au surplus, nous traiterons ce sujet ailleurs plus à propos et avec le soin et l'étendue convenables; je reviens maintenant à ces hommes ingrats et blasphémateurs qui imputent au Christ les maux qu'ils souffrent en juste punition de leur perversité. Ils ne daignent pas se souvenir qu'on leur a fait grâce par respect pour le Christ, et que la langue dont ils se servent dans leur démence sacrilége pour insulter son nom, ils l'ont employée à faire un mensonge pour conserver leur vie. Ils savaient bien la retenir, cette langue, quand, réfugiés dans nos lieux sacrés, ils devaient leur salut au nom de chrétiens; et maintenant, échappés au fer de l'ennemi, ils lancent contre le Christ la haine et la malédiction!

CHAPITRE IV.

Que le temple de Junon ne sauva aucun de ceux qui s'y réfugièrent pendant le sac de Troie, au lieu que les basiliques des apôtres ont préservé de la main des barbares tous ceux qui pendant le sac de Rome y ont cherché un asile.

Troie elle-même, cette mère du peuple romain, ne put, comme je l'ai déjà dit, mettre à couvert dans les temples de ses dieux ses propres habitants contre le fer et le feu des Grecs, qui adoraient pourtant les mêmes dieux. Écoutez Virgile :

« Dans le temple de Junon, deux gardiens choisis, Phénix et le terrible Ulysse, veillaient à la garde du butin; on voyait entassés çà et là les trésors dérobés aux temples incendiés des Troyens et les tables des dieux et les cratères d'or et les riches vêtements. A l'entour, debout, se presse une longue troupe d'enfants et de mères tremblantes[1]. »

[1] *Énéide*, liv. II, vers 761-767.

Digitized by Google

Ce lieu consacré à une si grande déesse fut évidemment choisi pour servir aux Troyens, non d'asile, mais de prison. Comparez maintenant, je vous prie, ce temple qui n'était pas consacré à un petit dieu, au premier venu du peuple des dieux, mais à la reine des dieux, sœur et femme de Jupiter, comparez ce temple avec les basiliques de nos apôtres. Là, on portait les dépouilles des dieux dont on avait brûlé les temples, non pour les rendre aux vaincus, mais pour les partager entre les vainqueurs; ici, tout ce qui a été reconnu, même en des lieux profanes, pour appartenir à ces asiles sacrés, y a été rapporté religieusement avec honneur et avec respect. Là, on perdait sa liberté; ici, on la conservait. Là, on s'assurait de ses prisonniers; ici, il était défendu d'en faire. Là, on était traîné par des dominateurs insolents, décidés à vous rendre esclaves; ici, on était conduit par des ennemis pleins d'humanité, décidés à vous laisser libres. En un mot, du côté de ces Grecs fameux par leur politesse, l'avarice et la superbe semblaient avoir choisi pour demeure le temple de Junon; du côté des grossiers barbares, la miséricorde et l'humilité habitaient les basiliques du Christ. On dira peut-être que, dans la réalité, les Grecs épargnèrent les temples des dieux troyens, qui étaient aussi leurs dieux, et qu'ils n'eurent pas la cruauté de frapper ou de rendre captifs les malheureux vaincus qui se réfugiaient dans ces lieux sacrés. A ce compte, Virgile aurait fait un tableau de pure fantaisie, à la manière des poëtes; mais point du tout, il a décrit le sac de Troie selon les véritables mœurs de l'antiquité païenne.

Digitized by Google

CHAPITRE V.

Sentiment de César touchant la coutume universelle de piller les temples dans les villes prise d'assaut.

Au rapport de Salluste, qui a la réputation d'un historien véridique, César dépeignait ainsi le sort réservé aux villes prises de vive force, quand il donna son avis dans le sénat sur le sort des complices de Catilina : « On ravit les vierges et les jeunes garçons ; on arrache les enfants des bras de leurs parents ; les mères de famille sont livrées aux outrages des vainqueurs ; on pille les temples et les maisons ; partout le meurtre et l'incendie ; tout est plein d'armes, de cadavres, de sang et de cris plaintifs [1]. » Si César n'eût point parlé des temples, nous croirions que la coutume était d'épargner les demeures des dieux ; or, remarquez bien que les temples des Romains avaient à craindre ces profanations, non pas d'un peuple étranger, mais de Catilina et de ses complices, c'est-à-dire de citoyens romains et des sénateurs les plus illustres ; mais on dira peut-être que c'étaient des hommes perdus et des parricides.

CHAPITRE VI.

Que les Romains eux-mêmes, quand ils prenaient une ville d'assaut, n'avaient point coutume de faire grâce aux vaincus réfugiés dans les temples des dieux.

Laissons donc de côté cette infinité de peuples qui se sont fait la guerre et n'ont jamais épargné les vaincus qui se sauvaient dans les temples de leurs dieux :

[1] Salluste, *De la conjuration de Catilina*, ch. 51.

Digitized by Google

parlons des Romains, de ces Romains dont le plus magnifique éloge est renfermé dans le vers fameux du poëte :

« Tu sais pardonner aux humbles et dompter les superbes. »

Considérons ce peuple à qui un auteur a rendu ce témoignage, qu'il aimait mieux pardonner une injure que d'en tirer vengeance[1]. Quand ils ont pris et saccagé tant de grandes villes pour étendre leur domination, qu'on nous dise quels temples ils avaient coutume d'excepter pour servir d'asile aux vaincus. S'ils en avaient usé de la sorte, est-ce que leurs historiens en auraient fait mystère? Mais quelle apparence que des écrivains qui cherchaient avidement l'occasion de louer les Romains eussent passé sous silence des marques si éclatantes et à leurs yeux si admirables de respect envers leurs dieux! Marcus Marcellus, l'honneur du nom romain, qui prit la célèbre ville de Syracuse, la pleura, dit-on, avant de la saccager, et répandit des larmes pour elle avant que de répandre le sang de ses habitants[2]. Il fit plus : persuadé que les lois de la pudeur doivent être respectées même à l'égard d'un ennemi, il donna l'ordre avant l'assaut de ne violer aucune personne libre. La ville néanmoins fut saccagée avec toutes les horreurs de la guerre, et l'on ne lit nulle part qu'un capitaine si chaste et si clément ait commandé que ceux qui se réfugieraient dans tel ou tel temple eussent la vie sauve. Et certes, si un pareil commandement eût été donné, les historiens ne l'auraient point passé sous

[1] Salluste, *Ibid.*, ch. 9.
[2] Voyez Tite Live, liv. XXV, ch. 24.

Digitized by Google

silence, eux qui n'ont oublié ni les larmes de Marcellus, ni ses ordres pour protéger la chasteté. Fabius[1], le vainqueur de Tarente, est loué pour s'être abstenu de toucher aux images des dieux. Un de ses secrétaires lui ayant demandé ce qu'il fallait faire d'un grand nombre de statues tombées sous la main des vainqueurs, il fit une réponse dont la modération est relevée de fine ironie. « Comment sont-elles? » demanda-t-il. Et sur la réponse qu'on lui fit, qu'elles étaient fort grandes et même armées : « Laissons, dit-il, aux Tarentins leurs dieux irrités. » Puis donc que les historiens romains n'ont pas manqué de nous dire les larmes de celui-ci et le rire de celui-là, la chaste compassion du premier et la modération spirituelle du second, comment auraient-ils gardé le silence, si quelques généraux avaient ordonné en l'honneur de tel ou tel de leurs dieux que l'on ne fît dans son temple ni victimes ni prisonniers?

CHAPITRE VII.

Que les cruautés qui ont accompagné la prise de Rome doivent être attribuées aux usages de la guerre, tandis que la clémence dont les barbares ont fait preuve vient de la puissance du nom du Christ.

Ainsi donc, toutes les calamités qui ont frappé Rome dans cette récente catastrophe, dévastation, meurtres, pillage, incendie, violences, tout doit être imputé aux terribles coutumes de la guerre; mais ce qui est nouveau, c'est que des barbares se soient

[1] Q. Fabius Maximus Verrucosus. Voyez Tite Live, liv. XXVII, ch. 16; et Plutarque, *Vie de Fabius*, ch. 23.

Digitized by Google

adoucis au point de choisir les plus grandes églises pour préserver un plus grand nombre de malheureux, d'ordonner qu'on n'y tuât personne, qu'on n'en fît sortir personne, d'y conduire même plusieurs prisonniers pour les arracher à la mort et à l'esclavage; et voilà ce qui ne peut être attribué qu'au nom du Christ et à l'influence de la religion nouvelle. Qui ne voit pas une chose si évidente est aveugle; qui la voit et n'en loue pas Dieu est ingrat; qui s'oppose à ces louanges est insensé. Loin de moi l'idée qu'aucun homme sage puisse faire honneur de cette clémence aux barbares. Celui qui a jeté l'épouvante dans ces âmes farouches et inhumaines, qui les a contenues, qui les a miraculeusement adoucies, est celui-là même qui a dit, dès longtemps, par la bouche du prophète : « Je visiterai « avec ma verge leurs iniquités, et leurs péchés avec « mes fléaux; mais je ne leur retirerai point ma mi« séricorde (*Psal.* LXXXVIII, 33-34). »

CHAPITRE VIII.

Que les biens et les maux de la vie sont généralement communs aux bons et aux méchants.

Quelqu'un dira : Pourquoi cette miséricorde divine a-t-elle fait aussi sentir ses effets à des impies et à des ingrats? Pourquoi? c'est parce qu'elle émane de celui « qui fait chaque jour lever son soleil sur les « bons et sur les méchants, et tomber sa pluie sur les « justes et sur les injustes (*Matth.*, v, 45). » Si quelques-uns de ces impies, se rendant attentifs à ces marques de bonté, viennent à se repentir et à se détourner des sentiers de l'impiété, il en est d'autres

Digitized by Google

qui, suivant la parole de l'apôtre, « méprisant les « trésors de la bonté et de la longanimité divines, « s'amassent par leur dureté et l'impénitence de leur « cœur un trésor de colère pour le jour de la colère « et de la manifestation du juste châtiment de Dieu, « qui rendra à chacun selon ses œuvres (*Rom.*, II, « 4, 5 et 6). » Et cependant, il est toujours vrai de dire que la patience de Dieu invite les méchants au repentir, comme ses châtiments exercent les bons à la résignation, et que sa miséricorde protége doucement les bons comme sa justice frappe durement les méchants. Il a plu, en effet, à la divine Providence de préparer aux bons, pour la vie future, des biens dont les méchants ne jouiront pas, et aux méchants des maux dont les bons n'auront point à souffrir; mais quant aux biens et aux maux de cette vie, elle a voulu qu'ils fussent communs aux uns et aux autres, afin qu'on ne désirât point avec trop d'ardeur des biens dont on entre en partage avec les méchants, et qu'on n'évitât point comme honteux des maux qui souvent éprouvent les bons.

Il y a pourtant une très-grande différence dans l'usage que les uns et les autres font de ces biens et de ces maux; car l'homme bon ne se laisse point enivrer par les biens de cette vie, ni abattre par ses disgrâces; le méchant, au contraire, considère la mauvaise fortune comme une très-grande peine, parce qu'il s'est laissé corrompre par la bonne. Plus d'une fois cependant Dieu fait paraître plus clairement sa main dans cette distribution des biens et des maux; et véritablement, si tout péché était frappé dès cette vie d'une punition manifeste, l'on croirait qu'il ne reste

Digitized by Google

plus rien à faire au dernier jugement; tout comme si Dieu n'infligeait à aucun péché un châtiment visible, on croirait qu'il n'y a point de Providence. Il en est de même des biens temporels. Si Dieu, par une libéralité toute évidente, ne les accordait à quelques-uns de ceux qui les lui demandent, nous penserions qu'ils ne dépendent point de sa volonté; et s'il les donnait à tous ceux qui les lui demandent, nous nous accoutumerions à ne le servir qu'en vue de ces récompenses, et le culte que nous lui rendrions n'entretiendrait pas en nous la piété, mais l'avarice et l'intérêt. Or, puisqu'il en est ainsi, il ne faut point s'imaginer, quand les bons et les méchants sont également affligés, qu'il n'y ait point entre eux de différence parce que leur affliction est commune. La différence de ceux qui sont frappés demeure dans la ressemblance des maux qui les frappent; et pour être exposés aux mêmes tourments, la vertu et le vice ne se confondent pas. Car, comme un même feu fait briller l'or et noircir la paille, comme un même fléau écrase le chaume et purifie le froment, ou encore, comme le marc ne se mêle pas avec l'huile, quoiqu'il soit tiré de l'olive par le même pressoir, ainsi un même malheur, venant à tomber sur les bons et sur les méchants, éprouve, purifie et fait resplendir les uns, tandis qu'il damne, écrase et anéantit les autres. C'est pour cela qu'en une même affliction, les méchants blasphèment contre Dieu, les bons, au contraire, le prient et le bénissent: tant il importe de considérer, non les maux qu'on souffre, mais l'esprit dans lequel on les subit; car le même mouvement qui tire de la boue une odeur fétide, imprimé

Digitized by Google

à un vase de parfums, en fait sortir les plus douces exhalaisons.

CHAPITRE IX.

Des sujets de réprimande pour lesquels les gens de bien sont châtiés avec les méchants.

Quels maux ont donc souffert les chrétiens, dans ces temps de désolation universelle, qui ne leur soient avantageux, s'ils savent les accepter dans l'esprit de la foi? Qu'ils considèrent d'abord, en pensant humblement aux péchés qui ont allumé la colère de Dieu et attiré tant de calamités sur le monde, que si leur conduite est meilleure que celle des grands pécheurs et des impies, ils ne sont pas néanmoins tellement purs de toutes fautes qu'ils n'aient besoin, pour les expier, de quelques peines temporelles. En effet, outre qu'il n'y a personne, si louable que soit sa vie, qui ne cède quelquefois à l'attrait charnel de la concupiscence, et qui, sans se précipiter dans les derniers excès du vice et dans le gouffre de l'impiété, parvienne à se garantir de quelques péchés, ou rares, ou d'autant plus fréquents qu'ils sont plus légers; quel est celui qui se conduit aujourd'hui comme il le devrait à l'égard de ces méchants dont l'orgueil, l'avarice, les débauches et les impiétés, ont décidé Dieu à répandre la désolation sur la terre, ainsi qu'il en menace les hommes par la bouche de ses prophètes[1]? En effet, il arrive souvent que, par une dangereuse dissimulation, nous feignons de ne pas voir leurs fautes, pour n'être point obligés de les in-

[1] *Isaïe*, XXIV et ailleurs.

Digitized by Google

struire, de les avertir, de les reprendre et quelquefois même de les corriger, et cela, soit parce que notre paresse ne veut pas s'en donner le soin, soit parce que nous n'avons pas le courage de leur rompre en visière, soit enfin parce que nous craignons de les offenser et par suite de compromettre des biens temporels que notre convoitise veut acquérir ou que notre faiblesse a peur de perdre. Et de la sorte bien que les gens honnêtes aient en horreur la vie des méchants, et qu'à cause de cela ils ne tombent pas dans la damnation réservée aux pécheurs après cette vie; toutefois, de cela seul qu'ils se sont montrés indulgents pour les vices damnables dont les méchants sont souillés, par la seule crainte de perdre des biens passagers, c'est justement qu'ils sont châtiés avec eux dans le temps, sans être punis comme eux dans l'éternité; c'est justement qu'ils sentent l'amertume de la vie, pour en avoir trop aimé la douceur et s'être montrés trop doux envers les méchants.

Je ne blâme pourtant pas la conduite de ceux qui ne reprennent pas et ne corrigent pas les pécheurs, parce qu'ils attendent une occasion plus favorable, ou parce qu'ils craignent, soit de les rendre pires, soit de les porter à mettre obstacle à la bonne éducation des faibles et aux progrès de la foi; car alors c'est plutôt l'effet d'une charité prudente que d'un calcul intéressé. Mais le mal est que ceux qui vivent tout autrement que les impies et qui abhorrent leur conduite, leur sont indulgents au lieu de leur être sévères, de peur de s'en faire des ennemis et d'en être traversés dans la possession de biens fort légi-

Digitized by Google

times, il est vrai, mais auxquels devraient être moins attachés des chrétiens, voyageurs en ce monde et qui font profession de regarder le ciel comme leur patrie. Je ne parle pas seulement de ces personnes naturellement plus faibles, qui sont engagées dans le mariage, ont des enfants ou veulent en avoir, et possèdent des maisons et des serviteurs, de toutes celles enfin à qui l'apôtre s'adresse, quand il donne des préceptes sur la manière dont les femmes doivent vivre avec leurs maris et les maris avec leurs femmes, sur les devoirs mutuels des pères et des enfants, des maîtres et des serviteurs[1]; ces personnes, dis-je, ne sont pas les seules qui soient très-aises d'acquérir plusieurs biens temporels et très-fâchées de les perdre, et qui n'osent par cette raison choquer des hommes dont elles détestent les mœurs; je parle aussi de celles qui font profession d'une vie plus parfaite, qui ne sont point engagées dans le mariage et se contentent de peu pour leur subsistance; je dis que celles-là même ne peuvent souvent se résoudre à reprendre les méchants, parce qu'elles craignent de hasarder contre eux leur réputation et leur vie, et redoutent leurs embûches et leurs violences. Et quoique cette crainte et les menaces mêmes des impies n'aillent pas jusqu'à décider ces personnes timides à imiter leurs exemples, c'est cependant une chose déplorable qu'elles n'aient point le courage, en présence de désordres dont la complicité leur ferait horreur, de les frapper d'un blâme qui serait pour plusieurs une correction salutaire. Pourquoi cette

[1] *Coloss.*, III, 18-22.

Digitized by Google

réserve? est-ce afin de conserver leur considération et leur vie pour l'utilité du prochain? Non, c'est par amour pour leur considération même et pour leur vie; c'est par cette complaisance dans les paroles flatteuses et dans les opinions du jour, qui fait redouter le jugement du vulgaire, les tourments et la mort de la chair; en un mot, c'est l'esclavage de l'intérêt personnel qu'on subit, au lieu de s'affranchir par la charité.

Voilà donc, ce semble, une raison d'assez grand poids pour que les bons soient châtiés avec les méchants, lorsqu'il plaît à Dieu de punir par de simples maux temporels les mœurs corrompues des pécheurs. Ils sont châtiés ensemble, non pour mener avec eux une mauvaise vie, mais pour être comme eux, moins qu'eux cependant, attachés à la vie, à cette vie temporelle que les bons devraient mépriser, afin d'entraîner sur leurs pas les méchants blâmés et corrigés au séjour de la vie éternelle. Perd-on l'espoir de s'en faire ainsi des compagnons? qu'on se résigne alors à les avoir pour ennemis et à les aimer comme tels; car, tant qu'ils vivent, on ne peut savoir s'ils ne viendront pas à se convertir. Et ceux-là sont encore plus coupables dont parle ainsi le prophète : « Cet « homme mourra dans son péché; mais je deman- « derai compte de sa vie à qui dut veiller sur lui « (*Ezech.*, XXXIII, 6). » Car ceux qui veillent, c'est-à-dire ceux qui ont dans l'Église la conduite des peuples, sont établis pour faire au péché une guerre implacable. Et il ne faut pas croire cependant que celui-là soit exempt de toute faute, qui, n'ayant pas le caractère de pasteur, se montre indifférent pour la con-

Digitized by Google

duite des personnes que le commerce de la vie rapproche de lui, et néglige de les reprendre de peur d'encourir leur disgrâce et de compromettre des intérêts peut-être légitimes, mais dont il est charmé plus qu'il ne convient. Il y a là une faiblesse répréhensible et que Dieu punit justement par des maux temporels. Je signalerai une dernière explication de ces épreuves subies par les justes; c'est Job qui me la fournit : il est bon que l'âme humaine s'estime à fond ce qu'elle vaut, et qu'elle sache bien si elle a pour Dieu un amour désintéressé [1].

CHAPITRE X.

Que les saints ne perdent rien en perdant les choses temporelles.

Pesez bien toutes ces raisons, et dites-moi s'il peut arriver aucun mal aux hommes de foi et de piété qui ne se tourne en bien pour eux. Serait-elle vaine par hasard cette parole de l'apôtre : « Nous savons que « tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu (*Rom.*, VIII, 28)? » — Mais ils ont perdu tout ce qu'ils avaient. Ont-ils perdu la foi, la piété? ont-ils perdu les biens de l'homme intérieur, riche devant Dieu (I. *Petr.*, III, 4.)? Voilà l'opulence des chrétiens, comme parle le très-opulent apôtre : « C'est une grande richesse « que la piété et la modération d'un esprit qui se « contente de ce qui suffit. Car nous n'avons rien « apporté en ce monde, et il est sans doute que nous

[1] Comparez avec ce chapitre de saint Augustin l'homélie de saint Chrysostôme au peuple d'Antioche, où il explique, par huit raisons tirées de l'Écriture, les afflictions des justes ici-bas (*Hom.* I, t. II, p. 10 et sq. de la nouvelle édition).

Digitized by Google

« ne pouvons aussi en rien emporter! Ayant donc de « quoi nous nourrir et de quoi nous couvrir, nous « devons être contents. Mais ceux qui veulent de- « venir riches tombent dans la tentation et dans le « piége du diable, et en divers désirs inutiles et « pernicieux qui précipitent les hommes dans l'a- « bîme de la perdition et de la damnation. Car « l'amour des richesses est la racine de tous les « maux, et quelques-uns, pour en avoir été possédés, « se sont détournés de la foi et embarrassés en une « infinité d'afflictions et de peines (I *Tim.*, VI, 6-10). » Ceux donc qui, dans le sac de Rome, ont perdu les richesses de la terre, s'ils les possédaient de la façon que recommande l'apôtre, pauvres au dehors, riches au dedans, c'est-à-dire s'ils en usaient comme n'en usant pas[1], ils ont pu dire avec un homme fortement éprouvé, mais nullement vaincu : « Je suis sorti nu « du ventre de ma mère, et je retournerai nu dans « la terre. Le Seigneur m'avait tout donné, le Sei- « gneur m'a tout ôté. Il n'est arrivé que ce qui lui a « plu; que le nom du Seigneur soit béni (*Job*, I, 21)! » Job pensait donc que la volonté du Seigneur était sa richesse, la richesse de son ame, et il ne s'affligeait point de perdre pendant la vie ce qu'il faut nécessairement perdre à la mort. Quant aux âmes plus faibles, qui, sans préférer ces biens terrestres au Christ, avaient pour eux quelque attachement profane, elles ont senti dans la douleur de les perdre le péché de les avoir aimés. Suivant la parole de l'apôtre, que je rappelais tout à l'heure, elles ont d'au-

[1] I *Cor.*, VII, 31.

Digitized by Google

tant plus souffert qu'elles avaient donné plus de prise à la douleur en s'embarrassant dans ses voies. Après avoir si longtemps fermé l'oreille aux leçons de la parole divine, il était bon qu'elles fussent rendues attentives à celles de l'expérience; car lorsque l'apôtre a dit : « Ceux qui veulent devenir riches tom-« bent dans la tentation, etc., » ce qu'il blâme dans les richesses, ce n'est pas de les posséder, mais de les convoiter; aussi donne-t-il ailleurs des règles pour leur usage : « Recommandez, dit-il à Timothée, aux « riches de ce monde de n'être point orgueilleux, de « ne mettre point leur confiance dans les richesses « incertaines et périssables, mais dans le Dieu vivant « qui nous fournit avec abondance tout ce qui est « nécessaire à la vie; ordonnez-leur d'être charita-« bles et bienfaisants, de se rendre riches en bonnes « œuvres, de donner l'aumône de bon cœur, de faire « part de leurs biens, de se faire un trésor et un fon-« dement solide pour l'avenir, afin d'arriver à la « véritable vie (I *Tim.*, VI, 17-19). » Ceux qui faisaient un tel usage de leurs biens ont été consolés de pertes légères par de grands bénéfices, et ils ont tiré plus de satisfaction des biens qu'ils ont mis en sûreté, en les employant en aumônes, qu'ils n'ont ressenti de tristesse de ceux qu'ils ont perdus en voulant les retenir par avarice. Tout ce qu'ils n'ont pas eu la force d'enlever à la terre, la terre le leur a ravi pour jamais.

Il en est tout autrement de ceux qui ont écouté ce commandement de leur Seigneur : « Ne vous faites « point des trésors dans la terre, où la rouille et les « vers les dévorent et où les voleurs les déterrent

Digitized by Google

« et les dérobent : mais faites-vous des trésors dans « le ciel, où les voleurs ne peuvent les dérober, ni « la rouille et les vers les corrompre; car, où est « votre trésor, là est aussi votre cœur (*Matth.*, VI, « 19-21). » Ceux qui ont écouté cette voix ont éprouvé, dans les jours d'affliction, combien ils ont été sages de ne point mépriser le conseil d'un maître si véridique et d'un gardien si puissant et si fidèle de leur trésor. Si plusieurs se sont applaudis d'avoir caché leurs richesses en des lieux que le hasard a préservés pour un jour des atteintes de l'ennemi, quelle joie plus solide et plus sûre d'elle-même ont dû éprouver ceux qui, fidèles à l'avertissement de leur Dieu, ont cherché un asile à jamais inviolable à toutes les atteintes!

C'est ainsi que notre cher Paulin, évêque de Nole, de très-riche qu'il était, devenu volontairement très-pauvre, et d'autant plus opulent en sainteté, quand il fut fait prisonnier des barbares, à la prise de Nole[1], adressait en son cœur (c'est lui-même qui nous l'a confié) cette prière à Dieu : « Seigneur, ne « permettez pas que je sois torturé pour de l'or et de « l'argent; car où sont toutes mes richesses, vous le « savez. » Elles étaient, en effet, aux lieux où nous recommande de les recueillir et de thésauriser le prophète qui avait prédit au monde toutes ces calamités. Ainsi, ceux qui avaient obéi à leur Seigneur et thésaurisé suivant ses conseils n'ont pas même perdu leurs richesses terrestres dans cette invasion des barbares; et pour ceux qui ont eu à se repentir de leur désobéissance, ils ont appris le véritable usage de ces

[1] Nole fut prise par Alaric, peu après le sac de Rome. Sur l'héroïque résignation de saint Paulin, voyez Montaigne, *Essais*, liv. I, ch. 38.

Digitized by Google

biens, non par une sagesse qui ait prévenu leur perte, mais par l'expérience qui l'a suivie.

Mais, dit-on, parmi les bons, il s'en est trouvé plusieurs, même chrétiens, qu'on a mis à la torture pour leur faire livrer leurs biens. Je réponds que le bien qui les rendait bons, ils n'ont pu ni le livrer, ni le perdre. S'ils ont préféré supporter les tourments que de livrer ces richesses, tristes gages d'iniquité, je dis qu'ils n'étaient pas vraiment bons. Ils avaient donc besoin d'être avertis par les souffrances que l'amour de l'or leur a fait subir, de celles que l'amour du Christ doit nous faire surmonter, afin d'apprendre ainsi à aimer celui qui enrichit d'une félicité éternelle les fidèles qui souffrent pour lui, de préférence à l'or et à l'argent, biens misérables qui ne sont pas dignes qu'on souffre pour eux, soit qu'on les conserve par un mensonge, soit qu'on les perde en avouant la vérité. Au surplus, nul dans les tortures n'a perdu le Christ en le confessant; nul n'a conservé sa fortune qu'en la niant. Aussi, je dirai que les tourments leur étaient peut-être plus utiles, en leur apprenant à aimer un bien qui ne se corrompt pas, que ces biens temporels dont l'amour ne servait qu'à tourmenter leurs possesseurs d'agitations sans fruit. Mais, dit-on encore, quelques-uns, qui n'avaient aucun trésor à livrer, n'ont pas laissé d'être mis à la torture, parce qu'on ne les en croyait pas sur parole. Je réponds que, s'ils n'avaient rien, ils désiraient peut-être avoir; ils n'étaient point saintement pauvres dans leur volonté; il a donc fallu leur montrer que ce ne sont point les richesses, mais la passion d'en avoir qui rendent dignes de pareils châtiments.

Digitized by Google

En est-il maintenant qui, ayant embrassé une vie meilleure, ne possédant ni or ni argent cachés, aient été torturés à cause des trésors qu'on leur supposait? Je n'en sais rien, mais en serait-il ainsi, je dirais encore que celui qui au milieu des tourments confessait la pauvreté sainte, celui-là, certes, confessait Jésus-Christ. Or, un confesseur de la pauvreté sainte a bien pu être méconnu par les barbares, mais il n'a pu souffrir sans recevoir du ciel le prix de sa vertu.

J'entends dire que plusieurs chrétiens ont eu à subir une longue famine. Mais c'est encore une épreuve que les vrais fidèles ont tournée à leur avantage en la souffrant pieusement. Pour ceux, en effet, que la faim a tués, elle les a délivrés des maux de la vie, comme aurait pu faire une maladie; pour ceux qu'elle n'a pas tués, elle leur a appris à mener une vie plus sobre et à faire des jeûnes plus longs.

CHAPITRE XI.

S'il importe que la vie temporelle dure un peu plus ou un peu moins.

On ajoute : plusieurs chrétiens ont été massacrés, plusieurs ont été emportés par divers genres de morts affreuses. Si c'est là un malheur, il est commun à tous les hommes; du moins, suis-je assuré qu'il n'est mort personne qui ne dût mourir un jour. Or, la mort égale la plus longue vie à la plus courte : car, ce qui n'est plus n'est ni pire, ni meilleur, ni plus court, ni plus long. Et qu'importe le genre de mort, puisqu'on ne meurt pas deux fois? Puisqu'il n'est

Digitized by Google

point de mortel que le cours des choses de ce monde ne menace d'un nombre infini de morts, je demande si, dans l'incertitude où l'on est de celle qu'il faudra endurer, il ne vaut pas mieux en souffrir une seule et mourir que de vivre en les craignant toutes. Je sais que notre lâcheté préfère vivre sous la crainte de tant de morts que de mourir une fois pour n'en plus redouter aucune ; mais autre chose est l'aveugle horreur de notre chair infirme et la conviction éclairée de notre raison. Il n'y a pas de mauvaise mort, après une bonne vie ; ce qui rend la mort mauvaise, c'est l'événement qui la suit. Ainsi donc qu'une créature faite pour la mort vienne à mourir, il ne faut pas s'en mettre en peine ; mais où va-t-elle après la mort? Voilà la question. Or, puisque les chrétiens savent que la mort du bon pauvre de l'Évangile [1], au milieu des chiens qui léchaient ses plaies, est meilleure que celle du mauvais riche dans la pourpre, je demande en quoi ces horribles trépas ont pu nuire à ceux qui sont morts, s'ils avaient bien vécu?

CHAPITRE XII.

Que le défaut de sépulture ne cause aux chrétiens aucun dommage [2].

Je sais que dans cet épouvantable entassement de cadavres plusieurs chrétiens n'ont pu être ensevelis. Hé bien! est-ce un si grand sujet de crainte

[1] *Luc*, XVI, 19-31.

[2] Les idées de ce chapitre et du suivant sont plus développées dans le petit traité de saint Augustin : *De cura pro mortuis gerenda*.

Digitized by Google

pour des hommes de foi, qui ont appris de l'Évangile que la dent des bêtes féroces n'empêchera pas la résurrection des corps, et qu'il n'y a pas un seul cheveu de leur tête qui doive périr (*Luc*, XXI, 18)? Si les traitements que l'ennemi fait subir à nos cadavres pouvaient faire obstacle à la vie future, la vérité nous dirait-elle : « Ne craignez pas ceux qui tuent le « corps, et ne peuvent tuer l'âme (*Matth.*, X, 28). » A moins qu'il ne se rencontre un homme assez insensé pour prétendre que si les meurtriers du corps ne sont point à redouter avant la mort, ils deviennent redoutables après la mort, en ce qu'ils peuvent priver le corps de sépulture. A ce compte, elle serait fausse cette parole du Christ : « Ne crai- « gnez point ceux qui tuent le corps et ne peuvent « rien faire de plus contre vous (*Luc,* XII, 4); » car il resterait à sévir contre nos cadavres. Mais loin de nous de soupçonner de mensonge la parole de vérité! S'il est dit, en effet, que les meurtriers font quelque chose lorsqu'ils tuent, c'est que le corps ressent le coup dont il est frappé; une fois mort, il n'y a plus rien à faire contre lui, parce qu'il a perdu tout sentiment. Il est donc vrai que la terre n'a pas recouvert le corps d'un grand nombre de chrétiens; mais aucune puissance n'a pu leur ravir le ciel, ni cette terre elle-même que remplit de sa présence le maître de la création et de la résurrection des hommes. On m'opposera cette parole du Psalmiste : « Ils ont exposé les corps morts de vos ser- « viteurs pour servir de nourriture aux oiseaux du « ciel et les chairs de vos saints pour être la proie des « bêtes de la terre. Ils ont répandu leur sang comme

Digitized by Google

« l'eau autour de Jérusalem, et il n'y avait per-
« sonne qui leur donnât la sépulture (*Psal.*, LXXVIII,
« 2-3). » Mais le prophète a plutôt pour but de faire ressortir la cruauté des meurtriers que les souffrances des victimes. Ce tableau de la mort paraît horrible aux yeux des hommes ; « mais elle est précieuse aux
« yeux du Seigneur la mort des saints (*Psal.*, CXV,
« 15). » Ainsi donc, toute cette pompe des funérailles, sépulture choisie, cortége funèbre, ce sont là des consolations pour les vivants, mais non un soulagement véritable pour les morts. Autrement, si une riche sépulture était de quelque secours aux impurs, il faudrait croire que c'est un obstacle à la gloire du juste d'être enseveli simplement ou de ne pas l'être du tout. Certes, cette multitude de serviteurs qui suivait le corps du riche voluptueux de l'Évangile composait aux yeux des hommes une pompe magnifique, mais elles furent bien autrement éclatantes aux yeux de Dieu les funérailles de ce pauvre couvert d'ulcères que les anges portèrent, non dans un tombeau de marbre, mais dans le sein d'Abraham [1].

Je vois sourire les adversaires contre qui j'ai entrepris de défendre la cité de Dieu. Et cependant leurs philosophes ont souvent marqué du mépris pour les soins de la sépulture [2]. Plus d'une fois aussi, des armées entières, décidées à mourir pour leur patrie terrestre, se sont mises peu en peine de ce que deviendraient leurs corps et à quelles bêtes ils servi-

[1] *Luc*, XVI, 19 et sq.

[2] Notamment les philosophes de l'école cynique et ceux de l'école stoïcienne. Voyez Sénèque, *De tranquill. an.*, cap. 14, et *Epist.*, 92; — et Cicéron, *Tusc. qu.*, lib. 1, cap. 42 et sq.

Digitized by Google

raient de pâture. C'est ce qui fait applaudir ce vers d'un poëte [1] :

« Le ciel couvre celui qui n'a point de tombeau. »

Pourquoi donc tirer un sujet d'insulte contre les chrétiens de ces corps non ensevelis? N'a-t-il pas été promis [2] aux fidèles que tous leurs membres et leur propre chair sortiront un jour de la terre et du plus profond abîme des éléments, pour leur être rendus dans leur première intégrité?

CHAPITRE XIII.

Pourquoi il faut ensevelir les corps des fidèles.

Toutefois il ne faut pas négliger et abandonner la dépouille des morts, surtout les corps des justes et des fidèles qui ont servi d'instrument et d'organe au Saint-Esprit pour toutes sortes de bonnes œuvres. Si la robe d'un père ou son anneau ou telle autre chose semblable sont d'autant plus précieux à ses enfants que leur affection est plus grande, à plus forte raison devons-nous prendre soin du corps de ceux que nous aimons, car le corps est uni à l'homme d'une façon plus étroite et plus intime qu'aucun vêtement; ce n'est point un secours ou un ornement étranger, c'est un élément de notre nature. Aussi voyons-nous qu'on a rendu aux justes des premiers temps ces suprêmes devoirs de piété, qu'on a célébré leurs funérailles et pourvu à leur sépulture [3] et

[1] Lucain, *Pharsale*, liv. VII, vers 819.
[2] I *Cor.*, XV, 52.
[3] *Gen.*, XXV, 9; XXXV, 29; L, 2-13, etc.

Digitized by Google

qu'eux-mêmes durant leur vie ont donné des ordres à leurs enfants pour faire ensevelir ou transférer leurs dépouilles [1]. Je citerai Tobie qui s'est rendu agréable à Dieu, au témoignage de l'ange, en faisant ensevelir les morts (*Tob.*, II, 9). Notre-Seigneur lui-même, qui devait ressusciter au troisième jour, approuve hautement et veut qu'on loue l'action de cette sainte femme qui répand sur lui un parfum précieux, comme pour l'ensevelir par avance (*Matth.*, XXVI, 10-13). L'Évangile parle aussi avec éloge de ces fidèles qui reçurent le corps de Jésus à la descente de la croix, le couvrirent d'un linceul et le déposèrent avec respect dans un tombeau. Ce qu'il faut conclure de tous ces exemples, ce n'est pas que le corps garde après la mort aucun sentiment, mais c'est que la providence de Dieu s'étend jusque sur les restes des morts, et que ces devoirs de piété lui sont agréables comme témoignages de foi dans la résurrection. Nous en pouvons tirer aussi cet enseignement salutaire, que si les soins pieux donnés à la dépouille inanimée de nos frères ne sont point perdus devant Dieu, l'aumône qui soulage des hommes pleins de vie doit nous créer des droits bien autrement puissants à la rémunération céleste. Il y a encore sous ces ordres que les saints patriarches donnaient à leurs enfants pour la sépulture ou la translation de leurs derniers restes, des choses mystérieuses qu'il faut entendre dans un sens prophétique; mais ce n'est pas ici le lieu de les approfondir, et nous en avons assez dit sur cette matière. Si donc la privation soudaine des choses les

[1] *Gen.*, XLVII, 29, 30; L, 24.

Digitized by Google

plus nécessaires à la vie, comme la nourriture et le vêtement, ne triomphe pas de la patience des hommes de bien, et, loin d'ébranler leur piété, ne sert qu'à l'éprouver et à la rendre plus féconde, pouvons-nous croire que l'absence des honneurs funèbres soit capable de troubler le repos des saints dans l'invisible séjour de l'éternité? Concluons que si les derniers devoirs n'ont pas été rendus aux chrétiens lors du désastre de Rome ou à la prise d'autres villes, ni les vivants n'ont commis un crime, puisqu'ils n'ont rien pu faire, ni les morts n'ont éprouvé une peine, puisqu'ils n'ont rien pu sentir.

CHAPITRE XIV.

Que les consolations divines n'ont jamais manqué aux saints dans la captivité.

On se plaint que des chrétiens aient été emmenés captifs. Affreux malheur, en effet, si les barbares avaient pu les emmener quelque part où ils n'eussent point trouvé leur Dieu! Ouvrez les saintes Écritures, vous y apprendrez comment on se console dans de pareilles extrémités. Les trois enfants de Babylone furent captifs; Daniel le fut aussi, et comme lui d'autres prophètes; le divin consolateur leur a-t-il jamais fait défaut? Comment eut-il abandonné ses fidèles tombés sous la domination des hommes, celui qui n'abandonne pas le prophète jusque dans les entrailles de la baleine [1]? Nos adversaires aiment mieux rire de ce miracle que d'y ajouter foi; et cependant ils

[1] *Jonæ*, II.

Digitized by Google

croient sur le témoignage de leurs auteurs qu'Arion de Méthymne, le célèbre joueur de lyre, jeté de son vaisseau dans la mer, fut reçu et porté au rivage sur le dos d'un dauphin [1]. Mais, diront-ils, l'histoire de Jonas est plus incroyable. Soit, elle est plus incroyable, parce qu'elle est plus merveilleuse, et elle est plus merveilleuse, parce qu'elle trahit un bras plus puissant.

CHAPITRE XV.

Que la piété de Régulus, souffrant volontairement la captivité pour tenir sa parole envers les dieux, ne le préserva pas de la mort.

Les païens ont parmi leurs hommes illustres un exemple fameux de captivité volontairement subie par esprit de religion. Marcus Attilius Régulus, général romain, avait été pris par les Carthaginois [2]. Ceux-ci, tenant moins à conserver leurs prisonniers qu'à recouvrer ceux qui leur avaient été faits par les Romains, envoyèrent Régulus à Rome avec leurs ambassadeurs, après qu'il se fut engagé par serment à revenir à Carthage, s'il n'obtenait pas ce qu'ils désiraient. Il part, et convaincu que l'échange des captifs n'était pas avantageux à la république, il en dissuade le sénat; puis, sans y être contraint autrement que par sa parole, il reprend volontairement le chemin de sa prison. Là, les Carthaginois lui réservaient d'affreux supplices et la mort. On l'enferma dans un coffre de bois garni de pointes aiguës, de sorte qu'il

[1] Hérodote, I, ch. 23, 24; Ovide, *Fastor.*, lib. II, vers 80 et sq.

[2] Voyez Polybe, I, 29; Cicéron, *De offic.*, lib. I, cap. 13, et lib. III, cap. 26.

Digitized by Google

était obligé de se tenir debout, ou, s'il se penchait, de souffrir des douleurs atroces; ce fut ainsi qu'ils le tuèrent en le privant de tout sommeil. Certes, voilà une vertu admirable et qui a su se montrer plus grande que la plus grande infortune! Et cependant quels dieux avait pris à témoin Régulus, sinon ces mêmes dieux dont on s'imagine que le culte aboli est la cause de tous les malheurs du monde? Si ces dieux qu'on servait pour être heureux en cette vie ont voulu ou permis le supplice d'un si religieux observateur de son serment, que pouvait faire de plus leur colère contre un parjure? Mais je veux tirer de mon raisonnement une double conclusion : nous avons vu que Régulus porta le respect pour les dieux jusqu'à croire qu'un serment ne lui permettait pas de rester dans sa patrie, ni de se réfugier ailleurs, mais lui faisait une loi de retourner chez ses plus cruels ennemis. Or, s'il croyait qu'une telle conduite lui fût avantageuse pour la vie présente, il était évidemment dans l'illusion, puisqu'il n'en recueillit qu'une affreuse mort. Voilà donc un homme dévoué au culte des dieux qui est vaincu et fait prisonnier; le voilà qui, pour ne pas violer un serment prêté en leur nom, périt dans le plus affreux et le plus inouï des supplices! Preuve certaine que le culte des dieux ne sert de rien pour le bonheur temporel. Si vous dites maintenant qu'il nous donne après la vie la félicité pour récompense, je vous demanderai alors pourquoi vous calomniez le christianisme, pourquoi vous prétendez que le désastre de Rome vient de ce qu'elle a déserté les autels de ses dieux, puisque, malgré le culte le plus assidu, elle aurait pu être

Digitized by Google

aussi malheureuse que le fut Régulus? Il ne resterait plus qu'à pousser l'aveuglement et la démence jusqu'à prétendre que si un individu a pu, quoique fidèle au culte des dieux, être accablé par l'infortune, il n'en saurait être de même d'une cité tout entière, la puissance des dieux étant moins faite pour se déployer sur un individu que sur un grand nombre. Comme si la multitude ne se composait pas d'individus!

Dira-t-on que Régulus, au milieu de sa captivité et de ses tourments, a pu trouver le bonheur dans le sentiment de sa vertu [1]? Que l'on se mette alors à la recherche de cette vertu véritable qui seule peut rendre un État heureux. Car le bonheur d'un État et celui d'un individu viennent de la même source, un État n'étant qu'un assemblage d'individus vivant dans un certain accord. Au surplus, je ne discute pas encore la vertu de Régulus; qu'il me suffise, par l'exemple mémorable d'un homme qui aime mieux renoncer à la vie que d'offenser les dieux, d'avoir forcé mes adversaires de convenir que la conservation des biens corporels et de tous les avantages extérieurs de la vie n'est pas le véritable objet de la religion. Mais que peut-on attendre d'esprits aveuglés qui se glorifient d'un semblable citoyen et qui craignent d'avoir un État qui lui ressemble? S'ils ne le craignent pas, qu'ils avouent donc que le malheur de Régulus a pu arriver à une ville aussi fidèle que lui au culte des dieux, et qu'ils cessent de calomnier le christianisme. Mais puisque nous avons soulevé ces questions au

[1] C'est, en effet, ce que soutient Sénèque, en bon stoïcien, *de Prov.*, cap. 3, et *Epist.*, 67.

Digitized by Google

sujet des chrétiens emmenés en captivité, je dirai à ces hommes qui sans pudeur et sans prudence prodiguent l'insulte à notre sainte religion : Que l'exemple de Régulus vous confonde ! Car si ce n'est point une chose honteuse à vos dieux qu'un de leurs plus fervents admirateurs, pour garder la foi du serment, ait dû renoncer à sa patrie terrestre, sans espoir d'en trouver une autre, et mourir lentement dans les tortures d'un supplice inouï, de quel droit viendrait-on tourner à la honte du nom chrétien la captivité de nos fidèles, qui, l'œil fixé sur la céleste patrie, se savent étrangers jusque dans leurs propres foyers [1]

CHAPITRE XVI.

Si le viol subi par les vierges chrétiennes dans la captivité, sans que leur volonté y fût pour rien, a pu souiller la vertu de leur âme?

On s'imagine couvrir les chrétiens de honte, quand pour rendre plus horrible le tableau de leur captivité, on nous montre les barbares violant les femmes, les filles et même les vierges consacrées à Dieu [2]. Mais ni la foi, ni la piété, ni la chasteté, comme vertu, ne sont ici le moins du monde intéressées ; le seul embarras que nous éprouvions, c'est de mettre d'accord avec la raison ce sentiment qu'on nomme pudeur. Anssi, ce que nous dirons sur ce sujet aura moins pour but de répondre à nos adversaires que de consoler des cœurs amis. Posons d'abord ce principe inébranlable que la vertu qui fait la bonne vie a pour siége l'âme,

[1] I *Petr.*, II, 11.

[2] Sur cette même question, voyez saint Jérôme, *Epist.* III, ad Heliod.; *Epist.* VIII, ad Demetriadem.

Digitized by Google

d'où elle commande aux organes corporels, et que le corps tire sa sainteté du secours qu'il prête à une volonté sainte. Tant que cette volonté ne faiblit pas, tout ce qui arrive au corps par le fait d'une volonté étrangère, sans qu'on puisse l'éviter autrement que par un péché, tout cela n'altère en rien notre innocence. Mais, dira-t-on, outre les traitements douloureux que peut souffrir le corps, il est des violences d'une autre nature, celles que le libertinage fait accomplir. Si une chasteté ferme et sûre d'elle-même en sort triomphante, la pudeur en souffre cependant, et on a lieu de craindre qu'un outrage qui ne peut être subi sans quelque plaisir de la chair ne se soit pas consommé sans quelque adhésion de la volonté.

CHAPITRE XVII.

Du suicide par crainte du châtiment ou du déshonneur.

S'il est quelques-unes de ces vierges qu'un tel scrupule ait portées à se donner la mort, quel homme ayant un cœur leur refuserait le pardon? Quant à celles qui n'ont pas voulu se tuer, de peur de devenir criminelles en épargnant un crime à leurs ravisseurs, quiconque les croira coupables ne sera-t-il pas coupable lui-même de folle légèreté? S'il n'est pas permis, en effet, de tuer un homme, même criminel, de son autorité privée, parce qu'aucune loi n'y autorise, il s'ensuit que celui qui se tue est homicide; d'autant plus coupable en cela qu'il est d'ailleurs plus innocent du motif qui le porte à s'ôter la vie. Pourquoi détestons-nous le suicide de Judas? Pourquoi

Digitized by Google

la Vérité elle-même a-t-elle déclaré[1] qu'en se pendant il a plutôt accru qu'expié le crime de son infâme trahison? C'est qu'en désespérant de la miséricorde de Dieu, il s'est fermé la voie à un repentir salutaire[2]. A combien plus forte raison faut-il donc rejeter la tentation du suicide, quand on n'a aucun crime à expier! En se tuant, Judas tua un coupable, et cependant il lui sera demandé compte, non-seulement de la vie du Christ, mais de sa propre vie, parce qu'en se tuant à cause d'un premier crime, il s'est chargé d'un crime nouveau. Pourquoi donc un homme qui n'a point fait de mal à autrui s'en ferait-il à lui-même? Il tuerait donc un innocent dans sa propre personne, pour empêcher un coupable de consommer son dessein, et il attenterait criminellement à sa vie, de peur qu'elle ne fût l'objet d'un attentat étranger!

CHAPITRE XVIII.

Des violences que l'impureté d'autrui peut faire subir à notre corps, sans que notre volonté y participe.

On alléguera la crainte qu'on éprouve d'être souillé par l'impureté d'autrui. Je réponds : Si l'impureté reste le fait d'un autre que vous, elle ne vous souillera pas; si elle vous souille, c'est qu'elle est aussi votre fait. La pureté est une vertu de l'âme; elle a pour compagne la force qui nous rend capables de supporter les plus grands maux plutôt que de consentir au mal. Or, l'homme le plus pur et le plus ferme est

[1] *Act. ap.*, I.
[2] *Matth.*, XXVII, 3.

Digitized by Google

maître, sans doute, du consentement et du refus de sa volonté, mais il ne l'est pas des accidents que sa chair peut subir; comment donc pourrait-il croire, s'il a l'esprit sain, qu'il a perdu la pureté parce que son corps violemment saisi aura servi à assouvir une impureté dont il n'est pas complice? Si la pureté peut être perdue de la sorte, elle n'est plus une vertu de l'âme; il faut cesser de la compter au nombre des biens qui sont le principe de la bonne vie, et la ranger parmi les biens du corps, avec la vigueur, la beauté, la santé et tous ces avantages qui peuvent souffrir des altérations, sans que la justice et la vertu en soient aucunement altérées. Or, si la pureté n'est rien de mieux que cela, pourquoi s'en mettre si fort en peine au péril même de la vie? Rendez-vous à cette vertu de l'âme son vrai caractère, elle ne peut plus être détruite par la violence faite au corps. Je dirai plus : s'il est vrai qu'en faisant des efforts pour ne pas céder à l'attrait des concupiscences charnelles, la sainte continence sanctifie le corps lui-même, j'en conclus que tant que l'intention de leur résister se maintient ferme et inébranlable, le corps ne perd pas sa sainteté, car la volonté de s'en servir saintement persévère, et, autant qu'il dépend de lui, il nous en laisse la faculté.

La sainteté du corps ne consiste pas à préserver nos membres de toute altération et de tout contact : mille accidents peuvent occasionner de graves blessures, et souvent, pour nous sauver la vie, les chirurgiens nous font subir d'horribles opérations. Une sage-femme, soit malveillance, soit maladresse, soit pur hasard, détruit la virginité d'une jeune fille en

Digitized by Google

voulant la constater; y a-t-il un esprit assez mal fait pour s'imaginer que cette jeune fille, par l'altération d'un de ses organes, ait perdu quelque chose de la pureté de son corps? Ainsi donc, tant que l'âme garde ce ferme propos qui fait la sainteté du corps, la brutalité d'une convoitise étrangère ne saurait ôter au corps le caractère sacré que lui imprime une continence persévérante. Voici une femme au cœur perverti qui, trahissant les vœux contractés devant Dieu, court se livrer à son amant. Direz-vous que pendant le chemin elle est encore pure de corps, après avoir perdu la pureté de l'âme, source de l'autre pureté? Loin de nous cette erreur! Disons plutôt qu'avec une âme pure, la sainteté du corps ne saurait être altérée, alors même que le corps subirait les derniers outrages; et pareillement, qu'une âme corrompue fait perdre au corps sa sainteté, alors même qu'il n'aurait éprouvé aucune souillure matérielle. Concluons qu'une femme n'a rien à punir en soi par une mort volontaire, quand elle a été victime passive du péché d'autrui; à plus forte raison, avant l'outrage : car alors elle se charge d'un homicide certain pour empêcher un crime encore incertain.

CHAPITRE XIX.

De Lucrèce, qui se donna la mort pour avoir été outragée.

Nous soutenons que lorsqu'une femme, décidée à rester chaste, est victime d'un viol sans aucun consentement de sa volonté, il n'y a de coupable que l'oppresseur. Oseront-ils nous contredire, ceux contre qui nous défendons la pureté spirituelle et aussi la

Digitized by Google

pureté corporelle des vierges chrétiennes outragées dans leur captivité? Nous leur demanderons pourquoi la pudeur de Lucrèce, cette noble dame de l'ancienne Rome, est en si grand honneur auprès d'eux? Quand le fils de Tarquin eut assouvi sa passion infâme, Lucrèce dénonça le crime à son mari, Collatin, et à son parent, Brutus, tous deux illustres par leur rang et par leur courage, et leur fit prêter serment de la venger; puis, l'âme brisée de douleur et ne voulant pas supporter un tel affront, elle se tua[1]. Dirons-nous qu'elle est morte chaste ou adultère? Poser cette question, c'est la résoudre. J'admire beaucoup cette parole d'un rhéteur qui déclamait sur Lucrèce : « Chose admirable! s'écriait-il; ils étaient deux, et un seul fut adultère! » Impossible de dire mieux et plus vrai. Ce rhéteur a parfaitement distingué dans l'union des corps la différence des âmes, l'une souillée par une passion brutale, l'autre fidèle à la chasteté, et exprimant à la fois cette union toute matérielle et cette différence morale, il a dit excellemment : « Ils étaient deux, un seul fut adultère. »

Mais d'où vient que la vengeance est tombée plus terrible sur la tête innocente que sur la tête coupable? Car Sextus n'eut à souffrir que l'exil avec son père, et Lucrèce perdit la vie. S'il n'y a pas impudicité à subir la violence, y a-t-il justice à punir la chasteté? C'est à vous que j'en appelle, lois et juges de Rome! Vous ne voulez pas que l'on puisse impunément faire mourir un criminel, s'il n'a été condamné. Eh bien! supposons qu'on porte ce crime à

[1] Tite Live, lib. I, cap. 57, 58.

Digitized by Google

votre tribunal : une femme a été tuée; non-seulement elle n'avait pas été condamnée, mais elle était chaste et innocente : ne punirez-vous pas sévèrement cet assassinat? Or, ici, l'assassin c'est Lucrèce. Oui, cette Lucrèce tant célébrée a tué la chaste, l'innocente Lucrèce, l'infortunée victime de Sextus. Prononcez maintenant. Que si vous ne le faites point, parce que la coupable s'est dérobée à votre sentence, pourquoi tant célébrer la meurtrière d'une femme chaste et innocente? Aussi bien ne pourriez-vous la défendre devant les juges d'enfer, tels que vos poëtes nous les représentent, puisqu'elle est parmi ces infortunées

« Qui se sont donné la mort de leur propre main, et sans avoir commis aucun crime, en haine de l'existence, ont jeté leurs âmes au loin... »

Veut-elle revenir au jour?

« Le destin s'y oppose et elle est arrêtée par l'onde lugubre du marais qu'on ne traverse pas[1]. »

Mais peut-être n'est-elle pas là; peut-être s'est-elle tuée parce qu'elle se sentait coupable; peut-être (car qui sait, elle exceptée, ce qui se passait en son âme), touchée en secret par la volupté, a-t-elle consenti au crime, et puis, regrettant sa faute, s'est-elle tuée pour l'expier; mais, dans ce cas même, son devoir était, non de se tuer, mais d'offrir à ses faux dieux une pénitence salutaire. Au surplus, si les choses se sont passées ainsi, si on ne peut pas dire : « Ils étaient deux, un seul fut adultère; » si tous deux ont commis

[1] Virgile, *Énéide*, liv. VI, vers 434 à 439.

Digitized by Google

le crime, l'un par une brutalité ouverte, l'autre par un secret consentement, il n'est pas vrai alors qu'elle ait tué une femme innocente, et ses savants défenseurs peuvent soutenir qu'elle n'habite point cette partie des enfers réservée à ces infortunés « qui, purs de tout crime, se sont arraché la vie. » Mais il y a ici deux extrémités inévitables : veut-on l'absoudre du crime d'homicide? on la rend coupable d'adultère; l'adultère est-il écarté? il faut qu'elle soit homicide; de sorte qu'on ne peut éviter cette alternative : si elle est adultère, pourquoi la célébrer? si elle est restée chaste, pourquoi s'est-elle donné la mort?

Quant à nous, pour réfuter ces hommes étrangers à toute idée de sainteté qui osent insulter les vierges chrétiennes outragées dans la captivité, qu'il nous suffise de recueillir cet éloge donné à l'illustre Romaine : « Ils étaient deux, un seul fut adultère. » On n'a pas voulu croire, tant la confiance était grande dans la vertu de Lucrèce, qu'elle se fût souillée par la moindre complaisance adultère. Preuve certaine que, si elle s'est tuée pour avoir subi un outrage auquel elle n'avait pas consenti, ce n'est pas l'amour de la chasteté qui a armé son bras, mais bien la faiblesse de la honte. Oui, elle a senti la honte d'un crime commis sur elle, bien que sans elle. Elle a craint, la fière Romaine, dans sa passion pour la gloire, qu'on ne pût dire, en la voyant survivre à son affront, qu'elle y avait consenti. A défaut de l'invisible secret de sa conscience, elle a voulu que sa mort fût un témoignage éclatant de sa pureté, persuadée que la patience serait contre elle un aveu de complicité.

Telle n'a point été la conduite des femmes chré-

Digitized by Google

tiennes qui ont subi la même violence. Elles ont voulu vivre, pour ne point venger sur elles le crime d'autrui, pour ne point commettre un crime de plus, pour ne point ajouter l'homicide à l'adultère; c'est en elles-mêmes qu'elles possèdent l'honneur de la chasteté, dans le témoignage de leur conscience; devant Dieu, il leur suffit d'être assurées qu'elles ne pouvaient rien faire de plus sans mal faire, résolues avant tout à ne pas s'écarter de la loi de Dieu, au risque même de n'éviter qu'à grand'peine les soupçons blessants de l'humaine malignité.

CHAPITRE XX.

Que la loi chrétienne ne permet en aucun cas la mort volontaire.

Ce n'est point sans raison que dans les livres saints on ne saurait trouver aucun passage où Dieu nous commande ou nous permette, soit pour éviter quelque mal, soit même pour gagner la vie éternelle, de nous donner volontairement la mort. Au contraire, cela nous est interdit par le précepte : *Tu ne tueras point*. Remarquez que la loi n'ajoute pas : *Ton prochain*, ainsi qu'elle le fait quand elle défend le faux témoignage : « Tu ne porteras point faux témoignage contre ton prochain (*Exode*, XX, 13, 16). » Cela ne veut pas dire néanmoins que celui qui porte faux témoignage contre soi-même soit exempt de crime; car c'est de l'amour de soi-même que la règle de l'amour du prochain tire sa lumière, ainsi qu'il est écrit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même (*Matth.*, XXII, 39). » Si donc celui qui porte faux témoignage contre soi-même n'est pas moins coupable que s'il le portait

Digitized by Google

contre son prochain, bien qu'en cette défense il ne soit parlé que du prochain et qu'il puisse paraître qu'il n'est pas défendu d'être faux témoin contre soi-même, à combien plus forte raison faut-il regarder comme interdit de se donner la mort, puisque ces termes : *Tu ne tueras point*, sont absolus, et que la loi n'y ajoute rien qui les limite; d'où il suit que la défense est générale, et que celui-là même à qui il est commandé de ne pas tuer ne s'en trouve pas excepté. Aussi plusieurs cherchent-ils à étendre ce précepte jusqu'aux bêtes mêmes, s'imaginant qu'il n'est pas permis de les tuer [1]. Mais que ne l'étendent-ils donc aussi aux arbres et aux plantes? car, bien que les plantes n'aient point de sentiment, on ne laisse pas de dire qu'elles vivent, et par conséquent elles peuvent mourir, et même, quand la violence s'en mêle, être tuées. C'est ainsi que l'apôtre, parlant des semences, dit : « Ce que tu sèmes ne peut vivre, s'il ne meurt auparavant (I *Cor.*, XV, 36), » et le Psalmiste : « Il a tué leurs vignes par la grêle (*Psal.*, LXXVII, 47). » Est-ce à dire qu'en vertu du précepte : *Tu ne tueras point*, ce soit un crime d'arracher un arbrisseau, et serons-nous assez fous pour souscrire, en cette rencontre, aux erreurs des manichéens [2]? Laissons de côté ces rêveries, et lorsque nous lisons : *Tu ne tueras point*, si nous ne l'entendons pas des plantes, parce qu'elles n'ont point de sentiment, ni des bêtes brutes, qu'elles volent dans l'air, nagent dans l'eau, mar-

[1] Allusion à la secte des Marcionites et à celle des Manichéens. Voyez sur la première, Épiphane, *Hær.* 42, et sur la seconde, Augustin, *Contr. Faust.*, lib. VI, cap. 6, 8.

[2] Voyez le traité de saint Augustin, *De morib. Manich.*, n. 54.

Digitized by Google

chent ou rampent sur terre, parce qu'elles sont privées de raison et ne forment point avec l'homme une société, d'où il suit que par une disposition très-juste du Créateur, leur vie et leur mort sont également faites pour notre usage, il reste que nous entendions de l'homme seul ce précepte : *Tu ne tueras point*, c'est-à-dire tu ne tueras ni un autre ni toi-même, car celui qui se tue tue un homme.

CHAPITRE XXI.

Des meurtres qui, par exception, n'impliquent point crime d'homicide.

Dieu lui-même a fait quelques exceptions à la défense de tuer l'homme, tantôt par un commandement général, tantôt par un ordre temporaire et personnel. En pareil cas, celui qui tue ne fait que prêter son ministère à un ordre supérieur; il est comme un glaive entre les mains de celui qui frappe, et par conséquent il ne faut pas croire que ceux-là aient violé le précepte : *Tu ne tueras point*, qui ont entrepris des guerres par l'inspiration de Dieu, ou qui, revêtus du caractère de la puissance publique et obéissant aux lois de l'État, c'est-à-dire à des lois très-justes et très-raisonnables, ont puni de mort les malfaiteurs. L'Écriture est si loin d'accuser Abraham d'une cruauté coupable pour s'être déterminé, par pur esprit d'obéissance, à tuer son fils, qu'elle loue sa piété (*Gen.*, XXII). Et l'on a raison de se demander si l'on peut considérer Jephté comme obéissant à un ordre de Dieu, quand, voyant sa fille qui venait à sa rencontre, il la tue, pour être fidèle au vœu qu'il avait

Digitized by Google

fait d'immoler le premier être vivant qui s'offrirait à ses regards à son retour après la victoire (*Juges*, XI). De même, comment justifie-t-on Samson de s'être enseveli avec les ennemis sous les ruines d'un édifice? en disant qu'il obéissait au commandement intérieur de l'Esprit, qui se servait de lui pour faire des miracles (*ibid.*, XVI, 30). Ainsi donc, sauf les deux cas exceptionnels d'une loi générale et juste ou d'un ordre particulier de celui qui est la source de toute justice, quiconque tue un homme, soi-même ou son prochain, est coupable d'homicide.

CHAPITRE XXII.

Que la mort volontaire n'est jamais une preuve de grandeur d'âme.

On peut admirer la grandeur d'âme de ceux qui ont attenté sur eux-mêmes, mais, à coup sûr, on ne saurait louer leur sagesse. Et même, à examiner les choses de plus près et de l'œil de la raison, est-il juste d'appeler grandeur d'âme cette faiblesse qui rend impuissant à supporter son propre mal ou les fautes d'autrui? Rien ne marque mieux une âme sans énergie que de ne pouvoir se résigner à l'esclavage du corps et à la folie de l'opinion. Il y a plus de force à endurer une vie misérable qu'à la fuir, et les lueurs douteuses de l'opinion, surtout de l'opinion vulgaire, ne doivent pas prévaloir sur les pures clartés de la conscience. Certes, s'il y a quelque grandeur d'âme à se tuer, personne n'a un meilleur droit à la revendiquer que Cléombrote, dont on raconte qu'ayant lu le livre où Platon discute l'immortalité de l'âme, il

Digitized by Google

se précipita du haut d'un mur pour passer de cette vie dans une autre qu'il croyait meilleure [1]; car il n'y avait ni calamité, ni crime faussement ou justement imputé dont le poids pût lui paraître insupportable; si donc il se donna la mort, s'il brisa ces liens si doux de la vie, ce fut par pure grandeur d'âme. Eh bien! je dis que si l'action de Cléombrote est grande, elle n'est du moins pas bonne; et j'en atteste Platon lui-même, Platon, qui n'aurait pas manqué de se donner la mort et de prescrire le suicide aux autres, si ce même génie qui lui révélait l'immortalité de l'âme ne lui avait fait comprendre que cette action, loin d'être permise, doit être expressément défendue [2].

Mais, dit-on, plusieurs se sont tués pour ne pas tomber en la puissance des ennemis. Je réponds qu'il ne s'agit pas de ce qui a été fait, mais de ce qu'on doit faire. La raison est au-dessus des exemples, et les exemples eux-mêmes s'accordent avec la raison, quand on sait choisir ceux qui sont le plus dignes d'être imités, ceux qui viennent de la plus haute piété. Ni les patriarches, ni les prophètes, ni les apôtres ne nous ont donné l'exemple du suicide. Jésus-Christ, Notre Seigneur, qui avertit ses disciples, en cas de persécution, de fuir de ville en ville (*Matth.*, x, 23), ne pouvait-il pas leur conseiller de se donner la mort plutôt que de tomber dans les mains de leurs persécuteurs? Si donc il ne leur a donné ni le conseil ni l'ordre de quitter la vie, lui qui leur prépare, suivant ses

[1] Voyez Cicéron, *Tusc. qu.*, lib. I, cap. 34.

[2] En effet, dans le *Phédon* même, Platon se prononce formellement contre le suicide, soit au nom de la religion, soit au nom de la philosophie. Voyez le *Phédon*, trad. fr., tome I, p. 194 et suiv.

Digitized by Google

promesses, les demeures de l'éternité (*Joan.*, XIV, 2), il s'ensuit que les exemples invoqués par les gentils, dans leur ignorance de Dieu, ne prouvent rien pour les adorateurs du seul Dieu véritable.

CHAPITRE XXIII.

De l'exemple de Caton, qui s'est donné la mort pour n'avoir pu supporter la victoire de César.

Après l'exemple de Lucrèce, dont nous avons assez parlé plus haut, nos adversaires ont beaucoup de peine à trouver une autre autorité que celle de Caton, qui se donna la mort à Utique[1] : non qu'il soit le seul qui ait attenté sur lui-même, mais il semble que l'exemple d'un tel homme, dont les lumières et la vertu sont incontestées, justifie complétement ses imitateurs. Pour nous, que pouvons-nous dire de mieux sur l'action de Caton, sinon que ses propres amis, hommes éclairés tout autant que lui, s'efforcèrent de l'en dissuader, ce qui prouve bien qu'ils voyaient plus de faiblesse que de force d'âme dans cette résolution, et l'attribuaient moins à un principe d'honneur qui porte à éviter l'infamie qu'à un sentiment de pusillanimité qui rend le malheur insupportable. Au surplus, Caton lui-même s'est trahi par le conseil donné en mourant à son fils bien-aimé. Si en effet c'était une chose honteuse de vivre sous la domination de César, pourquoi le père conseille-t-il au fils de subir cette honte, en lui recommandant de tout espérer de la clémence du vainqueur? pourquoi

[1] Voyez Tite Live, lib. CXIV, Epitome, et Cicéron, *De offic.*, lib. I, cap. 31, et *Tuscul.*, lib. I, cap. 30.

Digitized by Google

ne pas l'obliger plutôt à périr avec lui? Si Torquatus a mérité des éloges pour avoir fait mourir son fils, quoique vainqueur, parce qu'il avait combattu contre ses ordres[1], pourquoi Caton épargne-t-il son fils, comme lui vaincu, alors qu'il ne s'épargne pas lui-même? Y avait-il plus de honte à être vainqueur en violant la discipline qu'à reconnaître un vainqueur en subissant l'humiliation? Ainsi donc Caton n'a point pensé qu'il fût honteux de vivre sous la loi de César triomphant, puisque autrement il se serait servi, pour sauver l'honneur de son fils, du même fer dont il perça sa poitrine. Mais la vérité est qu'autant il aima son fils, sur qui ses vœux et sa volonté appelaient la clémence de César, autant il envia à César (comme César l'a dit lui-même, à ce qu'on assure[2],) la gloire de lui pardonner; et si ce ne fut pas de l'envie, disons en termes plus doux que ce fut de la honte.

CHAPITRE XXIV.

Que la vertu des chrétiens l'emporte sur celle de Régulus, supérieure elle-même à celle de Caton.

Nos adversaires ne veulent pas que nous préférions à Caton le saint homme Job qui aima mieux souffrir dans sa chair les plus cruelles douleurs que de s'en délivrer par la mort, sans parler des autres saints que l'Écriture, ce livre éminemment digne d'inspirer confiance et de faire autorité, nous montre résolus à supporter la captivité et la domination des ennemis

[1] Voyez Tite-Live, lib. VIII, cap. 7; Aulu-Gelle, lib. IX, cap. 13; Valère Maxime, lib. II, cap. 7, § 8.

[2] Plutarque, *Vie de Caton*, ch. 72.

Digitized by Google

plutôt que d'attenter à leurs jours. Hé bien! prenons leurs propres livres et nous y trouverons des motifs de préférer quelqu'un à Marcus Caton : c'est Marcus Régulus. Caton en effet n'avait jamais vaincu César; vaincu par lui, il dédaigna de se soumettre et préféra se donner la mort. Régulus, au contraire, avait vaincu les Carthaginois. Général romain, il avait remporté à la gloire de Rome une de ces victoires qui, loin de contrister les bons citoyens, arrachent des louanges à l'ennemi lui-même. Vaincu à son tour, il aima mieux se résigner et rester captif que s'affranchir et devenir meurtrier de lui-même. Inébranlable dans sa patience à subir le joug de Carthage et dans sa fidélité à aimer Rome, il ne consentit pas plus à dérober son corps vaincu aux ennemis qu'à sa patrie son cœur invincible. S'il ne se donna pas la mort, ce ne fut point par amour pour la vie. La preuve, c'est que pour garder la foi de son serment, il n'hésita point à retourner à Carthage, plus irritée contre lui de son discours au sénat romain que de ses victoires. Si donc un homme qui tenait si peu à la vie a mieux aimé périr dans les plus cruels tourments que se donner la mort, il fallait donc que le suicide fût à ses yeux un très-grand crime. Or, parmi les citoyens de Rome les plus vertueux et les plus dignes d'admiration, en peut-on citer un seul qui soit supérieur à Régulus? Ni la prospérité ne put le corrompre, puisqu'après de si grandes victoires il resta pauvre[1], ni l'adversité ne put le briser, puisqu'en face de si terribles supplices il accourut intrépide. Ainsi donc ces

[1] Sur la pauvreté de Régulus, voyez Tite Live, lib. XVIII, epit.; Valère Maxime, lib. IV, cap. 4, § 6; Sénèque, *Consol. ad Helv.*, cap. 12.

Digitized by Google

courageux et illustres personnages, mais qui n'ont après tout servi que leur patrie terrestre, ces religieux observateurs de la foi jurée, mais qui n'attestaient que de faux dieux, ces hommes qui pouvaient au nom de la coutume et du droit de la guerre frapper leurs ennemis vaincus, n'ont pas voulu, même vaincus par leurs ennemis, se frapper de leur propre main; sans craindre la mort, ils ont préféré subir la domination du vainqueur que s'y soustraire par le suicide. Quelle leçon pour les chrétiens, adorateurs du vrai Dieu et amants de la céleste patrie? avec quelle énergie ne doivent-ils pas repousser l'idée du suicide, quand la Providence divine, pour les éprouver ou les châtier, les soumet pour un temps au joug ennemi! Qu'ils ne craignent point, dans cette humiliation passagère, d'être abandonnés par celui qui a voulu naître humble, bien qu'il s'appelle le Très-Haut; et qu'ils se souviennent enfin qu'il n'y a plus pour eux de discipline militaire ni de droit de la guerre qui les autorise ou leur commande la mort du vaincu. Si donc un vrai chrétien ne doit pas frapper même un ennemi qui a attenté ou qui est sur le point d'attenter contre lui, quelle peut donc être la source de cette détestable erreur que l'homme peut se tuer, soit parce qu'on a péché, soit de peur qu'on ne pèche à son détriment?

CHAPITRE XXV.

Qu'il ne faut point éviter un péché par un autre.

Mais il est à craindre, dit-on, que, soumis à un outrage brutal, le corps n'entraîne l'âme par le vif aiguillon de la volupté à donner au péché un cou-

Digitized by Google

pable contentement; et dès lors le chrétien doit se tuer, non pour éviter le péché à autrui, mais pour s'en préserver lui-même. Je réponds que celui-là ne laissera point son âme céder à l'excitation d'une sensualité étrangère qui vit soumis à Dieu et à la divine sagesse, et non à la concupiscence de la chair. De plus, s'il est vrai et évident que c'est un crime détestable et digne de la damnation de se donner la mort, y a-t-il un homme assez insensé pour parler de la sorte : Péchons maintenant, de crainte que nous ne venions à pécher plus tard. Soyons homicides, de crainte d'être plus tard adultères. Quoi donc! si l'iniquité est si grande qu'il n'y ait plus à choisir entre le crime et l'innocence, mais à opter entre deux crimes, ne vaut-il pas mieux préférer un adultère incertain et à venir à un homicide actuel et certain; et le péché qui peut être expié par la pénitence n'est-il point préférable à celui qui ne laisse aucune place au repentir? Ceci soit dit pour ces fidèles qui se croient obligés à se donner la mort, non pour épargner un crime à leur prochain, mais de peur que la brutalité qu'ils subissent n'arrache à leur volonté un consentement criminel. Mais loin de moi, loin de toute âme chrétienne, qui ayant mis sa confiance en Dieu y trouve son appui, loin de nous tous cette crainte de céder à l'attrait honteux de la volupté de la chair! Et si cet esprit de révolte sensuelle qui reste attaché à nos membres, même aux approches de la mort, agit comme par sa loi propre en dehors de la loi de notre volonté, peut-il y avoir faute, quand la volonté refuse, puisqu'il n'y en a pas, quand elle est suspendue par le sommeil?

Digitized by Google

CHAPITRE XXVI.

Qu'il n'est point permis de suivre l'exemple des saints en certains cas où la foi nous assure qu'ils ont agi par des motifs particuliers.

On objecte l'exemple de plusieurs saintes femmes qui, au temps de la persécution, pour soustraire leur pudeur à une brutale violence, se précipitèrent dans un fleuve où elles devaient infailliblement être entraînées et périr. L'Église catholique, dit-on, célèbre leur martyre avec une solennelle vénération[1]. Ici je dois me défendre tout jugement téméraire. L'Église a-t-elle obéi à une inspiration divine, manifestée par des signes certains, en honorant ainsi la mémoire de ces saintes femmes? Je l'ignore; mais cela peut être. Qui dira si ces vertueuses femmes, loin d'agir humainement, n'ont pas été divinement inspirées, et si, loin d'être égarées par le délire, elles n'ont pas exécuté un ordre d'en haut, comme fit Samson, dont il n'est pas permis de croire qu'il ait agi autrement[2]? Lorsque Dieu parle et intime un commandement précis, qui oserait faire un crime de l'obéissance et accuser la piété de se montrer trop docile? Ce n'est point à dire maintenant que le premier venu ait le droit d'immoler son fils à Dieu, sous prétexte d'imiter l'exemple d'Abraham. En effet, quand un soldat tue un homme pour obéir à l'autorité légitime, il n'est coupable

[1] On peut citer, parmi ces saintes femmes, Pélagie, sa mère et ses sœurs, louées par saint Ambroise, *De Virgin.*, lib. III, et *Epist.* VII. Voyez aussi sur la mort héroïque des deux vierges, Bernice et Prosdoce, le discours de saint Jean Chrysostôme, t. II, p. 756 et suiv. de la nouvelle édition.

[2] Voyez plus haut, ch. 21.

Digitized by Google

d'homicide devant aucune loi civile; au contraire, s'il n'obéit pas, il est coupable de désertion et de révolte[1]. Supposez, au contraire, qu'il eût agi de son autorité privée, il eût été responsable du sang versé; de sorte que, pour une même action, ce soldat est justement puni, soit quand il la fait sans ordre, soit quand ayant ordre de la faire, il ne la fait pas. Or, si l'ordre d'un général a une si grande autorité, que dire d'un commandement du Créateur? Ainsi donc, permis à celui qui sait qu'il est défendu d'attenter sur soi-même, de se tuer, si c'est pour obéir à celui dont il n'est pas permis de mépriser les ordres; mais qu'il prenne garde que l'ordre ne soit pas douteux. Nous ne pénétrons, nous, dans les secrets de la conscience d'autrui que par ce qui est confié à notre oreille, et nous ne prétendons pas au jugement des choses cachées : « Nul ne sait ce qui se passe dans « l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en « lui (I. *Cor.*, II, 11). » Ce que nous disons, ce que nous affirmons, ce que nous approuvons en toutes manières, c'est que personne n'a le droit de se donner la mort, ni pour éviter les misères du temps, car il risque de tomber dans celles de l'éternité, ni à cause des péchés d'autrui, car pour éviter un péché qui ne le souillait pas il commence par se charger lui-même d'un péché qui lui est propre, ni pour ses péchés passés, car s'il a péché, il a d'autant plus besoin de vivre pour faire pénitence, ni enfin, par le désir d'une vie meilleure, car il n'y a point de vie meilleure pour ceux qui sont coupables de leur mort.

[1] Comparez saint Augustin, *De lib. arb.*, lib. I, n. 11 et 12.

Digitized by Google

CHAPITRE XXVII.

Si la mort volontaire est désirable comme un refuge contre le péché.

Reste un dernier motif dont j'ai déjà parlé, et qui consiste à fonder le droit de se donner la mort sur la crainte qu'on éprouve d'être entraîné au péché par les caresses de la volupté ou par les tortures de la douleur. Admettez ce motif comme légitime, vous serez conduits par le progrès du raisonnement à conseiller aux hommes de se donner la mort au moment où, purifiés par l'eau régénératrice du baptême, ils ont reçu la rémission de tous leurs péchés. Le vrai moment, en effet, de se mettre à couvert des péchés futurs, c'est quand tous les anciens sont effacés. Or, si la mort volontaire est légitime, pourquoi ne pas choisir ce moment de préférence? quel motif peut retenir un nouveau baptisé? pourquoi exposerait-il encore son âme purifiée à tous les périls de la vie, quand il lui est si facile d'y échapper, selon ce précepte : « Celui qui aime le péril y tombera (*Eccles.*, III, 27)? » pourquoi aimer tant et de si grands périls, ou, si on ne les aime pas, pourquoi s'y exposer en conservant une vie dont on a le droit de s'affranchir? est-il possible d'avoir le cœur assez pervers et l'esprit assez aveuglé pour se créer ces deux obligations contradictoires : l'une, de se donner la mort, de peur que la domination d'un maître ne nous fasse tomber dans le péché; l'autre, de vivre, afin de supporter une existence pleine à chaque heure de tentations, de ces mêmes tentations que l'on aurait

Digitized by Google

à craindre sous la domination d'un maître, et de mille autres qui sont inséparables de notre condition mortelle? à ce compte, pourquoi perdrions-nous notre temps à enflammer le zèle des nouveaux baptisés par de vives exhortations, à leur inspirer l'amour de la pureté virginale, de la continence dans le veuvage, de la fidélité au lit conjugal, quand nous avons à leur indiquer un moyen de salut beaucoup plus sûr et à l'abri de tout péril, c'est de se donner la mort aussitôt après la rémission de leurs péchés, afin de paraître ainsi plus sains et plus purs devant Dieu? Or s'il y a quelqu'un qui s'avise de donner un pareil conseil, je ne dirai pas : il déraisonne; je dirai : il est fou. Comment donc serait-il permis de tenir à un homme le langage que voici : « Tuez-vous, de crainte que, vivant sous la domination d'un maître impudique, vous n'ajoutiez à vos fautes vénielles quelque plus grand péché, » si c'est évidemment un crime abominable de lui dire : « Tuez-vous, aussitôt après l'absolution de vos péchés, de crainte que vous ne veniez par la suite à en commettre d'autres et de plus grands, vivant dans un monde plein de voluptés attrayantes, de cruautés furieuses, d'illusions et de terreurs. » Puisqu'un tel langage serait criminel, c'est donc aussi une chose criminelle de se tuer. On ne saurait, en effet, invoquer aucun motif qui fût plus légitime; celui-là ne l'étant pas, nul ne saurait l'être.

Digitized by Google

CHAPITRE XXVIII.

Pourquoi Dieu a permis que les barbares aient attenté à la pudeur des femmes chrétiennes.

Ainsi donc, fidèles servantes de Jésus-Christ, que la vie ne vous soit point à charge parce que les ennemis se sont fait un jeu de votre chasteté. Vous avez une grande et solide consolation, si votre conscience vous rend ce témoignage que vous n'avez point consenti au péché qui a été permis contre vous. Demanderez-vous pourquoi il a été permis? qu'il vous suffise de savoir que la Providence, qui a créé le monde et qui le gouverne, est profonde en ses conseils; « impé-« nétrables sont ses jugements et insondables ses voies « (*Rom.*, XI, 33).» Toutefois descendez au fond de votre conscience, et demandez-vous sincèrement si ces dons de pureté, de continence, de chasteté n'ont pas enflé votre orgueil, si, trop charmées par les louanges des hommes, vous n'avez point envié à quelques-unes de vos compagnes ces mêmes vertus. Je n'accuse point, ne sachant rien, et je ne puis entendre la réponse de votre conscience; mais si elle est telle que je le crains, ne vous étonnez plus d'avoir perdu ce qui vous faisait espérer les empressements des hommes, et d'avoir conservé ce qui échappe à leurs regards. Si vous n'avez pas consenti au mal, c'est qu'un secours d'en haut est venu fortifier la grâce divine que vous alliez perdre, et l'opprobre subi devant les hommes a remplacé pour vous cette gloire humaine que vous risquiez de trop aimer. Ames timides, soyez deux fois consolées; d'un côté, une épreuve, de l'autre, un châtiment;

Digitized by Google

une épreuve qui vous justifie, un châtiment qui vous corrige. Quant à celles d'entre vous dont la conscience ne leur reproche pas de s'être enorgueillies de posséder la pureté des vierges, la continence des veuves, la chasteté des épouses, qui, le cœur plein d'humilité [1], se sont réjouies avec crainte de posséder le don de Dieu [2], sans porter aucune envie à leurs émules en sainteté, qui dédaignant enfin l'estime des hommes, d'autant plus grande pour l'ordinaire que la vertu qui les obtient est plus rare, ont souhaité l'accroissement du nombre des saintes âmes plutôt que sa diminution qui les eût fait paraître davantage; quant à celles-là, qu'elles ne se plaignent pas d'avoir souffert la brutalité des barbares, qu'elles n'accusent point Dieu de l'avoir permise, qu'elles ne doutent point de sa providence, qui laisse faire ce que nul ne commet impunément. Il est en effet certains penchants mauvais qui pèsent secrètement sur l'âme, et auxquels la justice de Dieu lâche les rênes à un certain jour pour en réserver la punition au dernier jugement. Or, qui sait si ces saintes femmes, dont la conscience est pure de tout orgueil et qui ont eu à subir dans leur corps la violence des barbares, qui sait si elles ne nourrissaient pas quelque secrète faiblesse, qui pouvait dégénérer en faste ou en superbe, au cas où, dans le désordre universel, cette humiliation leur eût été épargnée? De même que plusieurs ont été emportés par la mort, afin que l'esprit du mal ne pervertît pas leur volonté (*Sap.*, IV, 11), ces femmes ont perdu l'honneur par la violence, afin que la prospérité ne

[1] *Rom.*, XII, 16.
[2] *Psal.*, II, 11.

Digitized by Google

pervertît pas leur modestie. Ainsi donc, ni celles qui étaient trop fières de leur pureté, ni celles que le malheur seul a préservées de l'orgueil, n'ont perdu la chasteté; seulement elles ont gagné l'humilité; celles-là ont été guéries d'un mal présent, celles-ci préservées d'un mal à venir.

Ajoutons enfin que, parmi ces victimes de la violence des barbares, plus d'une peut-être s'était imaginée que la continence est un bien corporel que l'on conserve tant que le corps n'est pas souillé, tandis qu'elle est un bien du corps et de l'âme tout ensemble, lequel réside dans la force de la volonté, soutenue par la grâce divine, et ne peut se perdre contre le gré de son possesseur. Les voilà maintenant délivrées de ce faux préjugé; et quand leur conscience les assure du zèle dont elles ont servi Dieu, quand leur solide foi les persuade que ce Dieu ne peut abandonner qui le sert et l'invoque de tout son cœur, sachant du reste, de science certaine, combien la chasteté lui est agréable, elles doivent nécessairement conclure qu'il n'eût jamais permis l'outrage souffert par des âmes saintes, si cet outrage eût pu leur ravir le don qu'il leur a fait lui-même et qui les lui rend aimables, la sainteté.

CHAPITRE XXIX.

De la réponse que les enfants du Christ doivent faire aux infidèles, quand ceux-ci leur reprochent que le Christ ne les a pas mis à couvert de la fureur des ennemis.

Toute la famille du Dieu véritable et souverain a donc un solide motif de consolation établi sur un

Digitized by Google

meilleur fondement que l'espérance de biens chancelants et périssables; elle doit accepter sans regret la vie temporelle elle-même, puisqu'elle s'y prépare à la vie éternelle, usant des biens de ce monde sans s'y attacher, comme fait un voyageur, et subissant les maux terrestres comme une épreuve ou un châtiment. Si on insulte à sa résignation, si on vient lui dire, aux jours d'infortune : *Où est ton Dieu* [1]? qu'elle demande à son tour à ceux qui l'interrogent où sont leurs dieux, alors qu'ils endurent ces mêmes souffrances dont la crainte est le seul principe de leur piété [2]. Pour nous, enfants du Christ, nous répondrons : Notre Dieu est partout présent et tout entier partout; exempt de limites, il peut être présent en restant invisible et s'absenter sans se mouvoir. Quand ce Dieu m'afflige, c'est pour éprouver ma vertu ou pour châtier mes péchés; et en échange de maux temporels, si je les souffre avec piété, il me réserve une récompense éternelle. Mais vous, dignes à peine qu'on vous parle de vos dieux, qui êtes-vous en face du mien? « plus redoutable que tous les dieux, « car tous les dieux des nations sont des démons, et « le Seigneur a fait les cieux (*Psal.*, XCV, 4, 5). »

[1] *Psal.*, XLI, 4.

[2] On sait assez qu'il était d'usage dans l'ancienne république de faire des prières publiques, aux jours de grand péril; mais il est bon de rappeler ici qu'au moment où Alaric parut devant Rome, cette vieille coutume fut encore mise en pratique par le sénat romain. Voyez Sozomène, lib. IX, cap. 6; Nicéphore, *Annal.*, lib. XIII, cap. 35, et Zozime, lib. V, cap. 41.

Digitized by Google

CHAPITRE XXX.

Que ceux qui s'élèvent contre la religion chrétienne ne sont avides que de honteuses prospérités.

Si cet illustre Scipion Nasica, autrefois votre souverain pontife, qui dans la terreur de la guerre punique fut choisi d'une voix unanime par le sénat, comme le meilleur citoyen de Rome, pour aller recevoir de Phrygie l'image de la mère des dieux [1], si ce grand homme, dont vous n'oseriez affronter l'aspect, pouvait revenir à la vie, c'est lui qui se chargerait de rabattre votre impudence. Car enfin, qu'est-ce qui vous pousse à imputer au christianisme les maux que vous souffrez? C'est le désir de trouver la sécurité dans le vice, et de vous livrer sans obstacle à tout le déréglement de vos mœurs. Si vous souhaitez la paix et l'abondance, ce n'est pas pour en user honnêtement, c'est-à-dire avec mesure, tempérance et piété, mais pour vous procurer, au prix de folles prodigalités, une variété infinie de voluptés, et répandre ainsi dans les mœurs, au milieu de la prospérité apparente, une corruption mille fois plus désastreuse que toute la cruauté des ennemis. C'est ce que craignait Scipion, votre grand pontife, et, au jugement de tout le sénat, le meilleur citoyen de Rome, quand il s'opposait à la ruine de Carthage, cette rivale de l'empire romain, et combattait l'avis contraire de Caton [2]. Il

[1] C'est à Pessinonte, en Phrygie, qu'on alla chercher la statue de Cybèle. L'oracle de Delphes avait prescrit d'envoyer à sa rencontre le meilleur citoyen de Rome. Voyez Cicéron, *De arusp. resp.*, cap. 13; Tite Live, lib. 29, cap. 14.

[2] Voyez Plutarque, *Vie de Caton l'ancien*, et Tite Live, lib. XLIX, *epit.*

Digitized by Google

prévoyait les suites d'une sécurité fatale à des âmes énervées et voulait qu'elles fussent protégées par la crainte, comme des pupilles par un tuteur. Il voyait juste, et l'événement prouva qu'il avait raison. Carthage une fois détruite, la république romaine fut délivrée sans doute d'une grande terreur; mais combien de maux naquirent successivement de cette prospérité! la concorde entre les citoyens affaiblie et détruite, bientôt des séditions sanglantes, puis, par un enchaînement de causes funestes, la guerre civile avec ses massacres, ses flots de sang, ses proscriptions, ses rapines; enfin, un tel déluge de calamités que ces Romains, qui, au temps de leur vertu, n'avaient rien à redouter que de l'ennemi, eurent beaucoup plus à souffrir, après l'avoir perdue, de la main de leurs propres concitoyens. La fureur de dominer, passion plus effrénée chez le peuple romain que tous les autres vices de notre nature, ayant triomphé dans un petit nombre de citoyens puissants, tout le reste, abattu et lassé, se courba sous le joug [1].

CHAPITRE XXXI.

Par quels degrés s'est accrue chez les Romains la passion de la domination.

Comment en effet cette passion se serait-elle apaisée dans ces esprits superbes, avant que de s'élever par des honneurs incessamment renouvelés jusqu'à la puissance royale? Or, pour obtenir le renouvellement de ces honneurs, la brigue était indis-

[1] Voyez Salluste, *de Bello Jugurth.*, cap. 41 et sq., et Velleius Paterculus, lib. II, *init.*

Digitized by Google

pensable; et la brigue elle-même ne pouvait prévaloir que chez un peuple corrompu par l'avarice et la débauche. Or, comment le peuple devint-il avare et débauché? par un effet de cette prospérité dont s'alarmait si justement Scipion, quand il s'opposait avec une prévoyance admirable à la ruine de la plus redoutable et de la plus opulente ennemie de Rome. Il aurait voulu que la crainte servît de frein à la licence, que la licence comprimée arrêtât l'essor de la débauche et de l'avarice, et qu'ainsi la vertu pût croître et fleurir pour le salut de la république, et avec la vertu, la liberté! Ce fut par le même principe et dans un même sentiment de patriotique prévoyance que Scipion, je parle toujours de l'illustre pontife que le sénat proclama par un choix unanime le meilleur citoyen de Rome, détourna ses collègues du dessein qu'il avaient formé de construire un amphithéâtre. Dans un discours plein d'autorité, il leur persuada de ne pas souffrir que la mollesse des Grecs vînt corrompre la virile austérité des antiques mœurs et souiller la vertu romaine de la contagion d'une corruption étrangère. Le sénat fut si touché par cette grave éloquence qu'il défendit l'usage des siéges qu'on avait coutume de porter aux représentations scéniques. Avec quelle ardeur ce grand homme eut-il entrepris d'abolir les jeux mêmes, s'il eût osé résister à l'autorité de ce qu'il appelait des dieux! car il ne savait pas que ces prétendus dieux ne sont que de mauvais démons, ou s'il le savait, il croyait qu'on devait les apaiser plutôt que de les mépriser. La doctrine céleste n'avait pas encore été annoncée aux gentils, pour purifier leur cœur par la foi, transformer

Digitized by Google

en eux la nature humaine par une humble piété, les rendre capables des choses divines et les délivrer enfin de la domination des esprits superbes.

CHAPITRE XXXII.

De l'établissement des jeux scéniques.

Sachez donc, vous qui l'ignorez, et vous aussi qui feignez l'ignorance, n'oubliez pas, au milieu de vos murmures contre votre libérateur, que ces jeux scéniques, spectacles de turpitude, œuvres de licence et de vanité, ont été établis à Rome, non par la corruption des hommes, mais par le commandement de vos dieux. Mieux eût valu accorder les honneurs divins à Scipion que de rendre un culte à des dieux de cette sorte, qui n'étaient certes pas meilleurs que leur pontife. Écoutez-moi un instant avec attention, si toutefois votre esprit, longtemps enivré d'erreurs, est capable d'entendre la voix de la raison : Les dieux commandaient que l'on célébrât des jeux de théâtre pour guérir la peste des corps[1], et Scipion, pour prévenir la peste des âmes, ne voulait pas que le théâtre même fût construit. S'il vous reste encore quelque lueur d'intelligence pour préférer l'âme au corps, dites-moi qui vous devez honorer, de Scipion ou de vos dieux. Au surplus, si la peste vint à cesser, ce ne fut point parce que la folle passion des jeux plus raffinés de la scène s'empara d'un peuple belliqueux qui n'avait connu jusqu'alors que les jeux du cirque; mais ces démons méchants et astucieux, prévoyant

[1] Voyez Tite Live, lib. VII, cap. 2; Val. Max., lib. II, cap. 4, § 2, et Tertullien, *De Spectac.*, cap. 5.

Digitized by Google

que la peste allait bientôt finir, saisirent cette occasion pour en répandre une autre beaucoup plus dangereuse et qui fait leur joie parce qu'elle s'attaque, non point au corps, mais aux mœurs. Et de fait, elle aveugla et corrompit tellement l'esprit des Romains que dans ces derniers temps (la postérité aura peine à le croire), parmi les malheureux échappés au sac de Rome et qui ont pu trouver un asile à Carthage, on en a vu plusieurs tellement possédés de cette étrange maladie qu'ils couraient chaque jour au théâtre s'enivrer follement du spectacle des histrions.

CHAPITRE XXXIII.

Que la ruine de Rome n'a pas corrigé les vices des Romains.

Quelle est donc votre erreur, insensés, ou plutôt quelle fureur vous transporte! Quoi! au moment où, si l'on en croit les récits des voyageurs, le désastre de Rome fait jeter un cri de douleur jusque chez les peuples de l'Orient[1], au moment où les cités les plus illustres dans les plus lointains pays font de votre malheur un deuil public, c'est alors que vous recherchez les théâtres, que vous y courez, que vous les remplissez, que vous en envenimez encore le poison. C'est cette souillure et cette perte des âmes, ce renversement de toute probité et de tout sentiment honnête que Scipion redoutait pour vous, quand il s'opposait à la construction d'un amphi-

[1] Les témoignages de cette douleur immense et universelle abondent dans les historiens. Voyez les lettres de saint Jérôme, notamment *Epist.* 16, ad Principiam, et 82, ad Marcell. et Anapsychiam.

Digitized by Google

théâtre, quand il prévoyait que vous pourriez aisément vous laisser corrompre par la bonne fortune, quand il ne voulait pas qu'il ne vous restât plus d'ennemis à redouter. Il n'estimait pas qu'une cité fût florissante, quand ses murailles sont debout et ses mœurs ruinées. Mais le séducteur des démons a eu plus de pouvoir sur vous que la prévoyance des sages. De là vient que vous ne voulez pas qu'on vous impute le mal que vous faites et que vous imputez aux chrétiens celui que vous souffrez. Corrompus par la bonne fortune, incapables d'être corrigés par la mauvaise, vous ne cherchez pas dans la paix la tranquillité de l'État, mais l'impunité de vos vices. Scipion vous souhaitait la crainte de l'ennemi pour vous retenir sur la pente de la licence, et vous, écrasés par l'ennemi, vous ne pouvez pas même contenir vos déréglements; tout l'avantage de votre calamité, vous l'avez perdu; vous êtes devenus misérables, et vous êtes restés vicieux.

CHAPITRE XXXIV.

Que la clémence de Dieu a adouci le désastre de Rome.

Et cependant si vous vivez, vous le devez à Dieu, à ce Dieu qui ne vous épargne que pour vous avertir de vous corriger et de faire pénitence, à ce Dieu qui a permis que malgré votre ingratitude vous ayez évité la fureur des ennemis, soit en vous couvrant du nom de ses serviteurs, soit en vous réfugiant dans les églises de ses martyrs.

On dit que Rémus et Romulus, pour peupler leur ville, établirent un asile où les plus grands criminels

Digitized by Google

étaient assurés de l'impunité[1]. Exemple remarquable et qui s'est renouvelé de nos jours à l'honneur du Christ! Ce qu'avaient ordonné les fondateurs de Rome, ses destructeurs l'ont également ordonné. Mais quelle merveille que ceux-là aient fait pour augmenter le nombre de leurs citoyens ce que ceux-ci ont fait pour augmenter le nombre de leurs ennemis?

CHAPITRE XXXV.

Que l'Église a des enfants cachés parmi ses ennemis et de faux amis parmi ses enfants.

Tels sont les moyens de défense (et il y en a peut-être de plus puissants encore) que nous pouvons opposer à nos ennemis, nous enfants du Seigneur Jésus, rachetés de son sang et membres de la cité ici-bas étrangère, de la cité royale du Christ. N'oublions pas toutefois qu'au milieu de ces ennemis mêmes se cache plus d'un concitoyen futur, ce qui doit nous faire voir qu'il n'est pas sans avantage de supporter patiemment comme adversaire de notre foi celui qui peut en devenir confesseur. De même, au sein de la cité de Dieu, pendant du moins qu'elle accomplit son voyage à travers ce monde, plus d'un qui est uni à ses frères par la communion des mêmes sacrements, sera banni un jour de la société des saints. De ces faux amis, les uns se tiennent dans l'ombre, les autres osent mêler ouvertement leur voix à celle de nos adversaires, pour murmurer contre le Dieu dont ils portent la marque sacrée, jouant ainsi deux

[1] Saint Augustin paraît ici suivre Plutarque, *Vit. Rom.*, cap. 9.

Digitized by Google

rôles contraires et fréquentant également les théâtres et les lieux saints. Faut-il cependant désespérer de leur conversion? Non, certes, puisque parmi nos ennemis les plus déclarés, nous avons des amis prédestinés encore inconnus à eux-mêmes. Les deux cités, en effet, sont mêlées et confondues ensemble pendant cette vie terrestre jusqu'à ce qu'elles se séparent au dernier jugement. Exposer leur naissance, leur progrès et leur fin, c'est ce que je vais essayer de faire, avec l'assistance du ciel et pour la gloire de la cité de Dieu, qui tirera de ce contraste un plus vif éclat.

CHAPITRE XXXVI.

Des sujets qu'il conviendra de traiter dans les livres suivants.

Mais avant d'aborder cette entreprise, j'ai encore quelque chose à répondre à ceux qui rejettent les malheurs de l'empire romain sur notre religion, sous prétexte qu'elle défend de sacrifier aux dieux [1]. Il faut pour cela que je rapporte (autant du moins que ma mémoire et le besoin de mon sujet le permettront) tous les maux qui sont arrivés à l'empire ou aux provinces qui en dépendent avant que cette défense n'eût été faite : calamités qu'ils ne manqueraient pas de nous attribuer, si notre religion eût paru dès ce temps-là et interdit leurs sacrifices impies. Je montrerai ensuite pourquoi le vrai Dieu,

[1] La prohibition du culte païen date de Constantin. Elle fut poursuivie par Valentinien et consommée par Théodose. Voyez Eusèbe, *Vit. Const.*, lib. II, cap. 43, 44, et lib. IV, cap. 23; Nicéphore, lib. VII, cap. 46; Théodoret, *Hist. Eccl.*, lib. V, cap. 21, et saint Augustin, *De Cons. Evang.*, lib. I, n. 42.

Digitized by Google

qui tient en sa main tous les royaumes de la terre, a daigné accroître le leur, et je ferai voir que leurs prétendus dieux, loin d'y avoir contribué, y ont plutôt nui, au contraire, par leurs fourberies et leurs prestiges. Je terminerai en réfutant ceux qui, convaincus sur ce dernier point par des preuves si claires, se retranchent à soutenir qu'il faut servir les dieux, non pour les biens de la vie présente, mais pour ceux de la vie future. Ici la question, si je ne me trompe, devient plus difficile et monte vers les régions sublimes. Nous avons affaire à des philosophes, non pas aux premiers venus d'entre eux, mais aux plus illustres et aux plus excellents, lesquels sont d'accord avec nous sur plusieurs choses, puisqu'ils reconnaissent l'âme immortelle et le vrai Dieu, auteur et providence de l'univers. Mais comme ils ont aussi beaucoup d'opinions contraires aux nôtres, nous devons les réfuter et nous ne faillirons pas à ce devoir. Nous combattrons donc leurs assertions impies avec toute la force qu'il plaira à Dieu de nous départir, pour l'affermissement de la cité sainte, de la vraie piété et du culte de Dieu, sans lequel on ne saurait parvenir à la félicité promise. Je termine ici ce livre, afin de passer au nouveau sujet que je me propose de traiter.

Digitized by Google

LIVRE II.

Argument. — Saint Augustin traite des maux que les Romains ont eus à subir avant Jésus-Christ, pendant que fleurissait le culte des faux dieux ; il démontre que loin d'avoir été préservée par ses dieux, Rome en a reçu les seuls maux véritables ou du moins les plus grands de tous, c'est à savoir les vices de l'âme et la corruption des mœurs.

CHAPITRE PREMIER.

Qu'il est nécessaire de ne point prolonger les discussions au delà d'une certaine mesure.

Si le faible esprit de l'homme, au lieu de résister à l'évidence de la vérité, voulait se soumettre aux enseignements de la saine doctrine, comme un malade aux soins du médecin, jusqu'à ce qu'il obtînt de Dieu par sa foi et sa piété la grâce nécessaire pour se guérir, ceux qui ont des idées justes et qui savent les exprimer convenablement n'auraient pas besoin d'un long discours pour réfuter l'erreur. Mais comme l'infirmité dont nous parlons est aujourd'hui plus grande que jamais, à ce point que l'on voit des insensés s'attacher aux mouvements déréglés de leur esprit comme à la raison et à la vérité mêmes, tantôt par l'effet d'un aveuglement qui leur dérobe la lumière, tantôt par suite d'une opiniâtreté qui la leur

Digitized by Google

fait repousser, on est souvent obligé, après leur avoir déduit ses raisons autant qu'un homme le doit attendre de son semblable, de s'étendre beaucoup sur des choses très-claires, non pour les montrer à ceux qui les regardent, mais pour les faire toucher à ceux qui ferment les yeux de peur de les voir. Et cependant, si on se croyait tenu de répondre toujours aux réponses qu'on reçoit, quand finiraient les discussions?

Ceux qui ne peuvent comprendre ce qu'on dit, ou qui, le comprenant, ont l'esprit trop dur et trop rebelle pour y souscrire, répondent toujours; mais, comme dit l'Écriture : « Ils ne parlent que le langage « de l'iniquité (*Psal.*, XCIII, 4); » et leur opiniâtreté infatigable est vaine. Si donc nous consentions à les réfuter autant de fois qu'ils prennent avec un front d'airain la résolution de ne pas se mettre en peine de ce qu'ils disent, pourvu qu'ils nous contredisent n'importe comment, vous voyez combien notre labeur serait pénible, infini et stérile. C'est pourquoi je ne souhaiterais pas avoir pour juges de cet ouvrage, ni vous-même, Marcellinus, mon cher fils, ni aucun de ceux à qui je l'adresse dans un esprit de discussion utile et loyale et de charité chrétienne, s'il vous fallait toujours des réponses dès que vous verrez paraître un argument nouveau; j'aurais trop peur alors que vous ne devinssiez semblables à ces malheureuses femmes dont parle l'apôtre : « qui incessamment ap- « prennent sans jamais savoir la vérité (*Tim.*, III, 7). »

Digitized by Google

CHAPITRE II.

Récapitulation de ce qui a été traité dans le premier livre.

Ayant commencé, dans le livre précédent, de traiter de la Cité de Dieu, à laquelle j'ai résolu, avec l'assistance d'en haut, de consacrer tout cet ouvrage, mon premier soin a été de répondre à ceux qui imputent les guerres dont l'univers est en ce moment désolé, et surtout le dernier malheur de Rome, à la religion chrétienne, sous prétexte qu'elle interdit les sacrifices abominables qu'ils voudraient faire aux démons. J'ai donc fait voir qu'ils devraient bien plutôt attribuer à l'influence du Christ le respect que les barbares ont montré pour son nom, en leur laissant, contre l'usage de la guerre, de vastes églises pour lieu de refuge, et en honorant à tel point leur religion (celle du moins qu'ils feignaient de professer) qu'ils ne se sont pas cru permis contre eux ce que leur permet contre tous le droit de la victoire. De là s'est élevée une question nouvelle : pourquoi cette faveur divine s'est-elle étendue à des impies et à des ingrats, et pourquoi, d'un autre côté, les désastres de la guerre ont-ils également frappé les impies et les hommes pieux? Je me suis quelque peu arrêté sur ce point, d'abord parce que cette répartition ordinaire des bienfaits de la Providence et des misères de l'humanité tombant indifféremment sur les bons et sur les méchants porte le trouble dans plus d'une conscience; puis j'ai voulu, et ç'a été mon principal objet, consoler de saintes femmes, chastes et pieuses victimes d'une violence qui a pu attrister leur pudeur, mais

Digitized by Google

non souiller leur pureté, de peur qu'elles ne se repentent de vivre, elles qui n'ont rien dans leur vie dont elles aient à se repentir. J'ai ajouté ensuite quelques réflexions contre ceux qui osent insulter aux infortunes subies par les chrétiens et en particulier par ces malheureuses femmes restées chastes et saintes dans l'humiliation de leur pudeur; adversaires sans bonne foi et sans conscience, indignes enfants de ces Romains renommés par tant de belles actions dont l'histoire conservera le souvenir, mais qui ont trouvé dans leurs descendants dégénérés les plus grands ennemis de leur gloire. Rome, en effet, fondée par leurs aïeux et portée à un si haut point de grandeur, ils l'avaient plus abaissée par leurs vices qu'elle ne l'a été par sa chute; car cette chute n'a fait tomber que des pierres et du bois, au lieu que leurs vices avaient ruiné les mœurs, fondement et ornement des empires, et allumé dans les âmes des passions mille fois plus dévorantes que les feux qui ont consumé les palais de Rome. C'est par là que j'ai terminé le premier livre. Mon dessein maintenant est d'exposer les maux que Rome a soufferts depuis sa naissance, soit dans l'intérieur de l'empire, soit dans les provinces soumises; longue suite de calamités que nos adversaires ne manqueraient pas d'attribuer à la religion chrétienne, si, dès ce temps-là, la doctrine de l'Évangile eût fait librement retentir sa voix contre leurs fausses et trompeuses divinités.

Digitized by Google

CHAPITRE III.

Qu'il suffit de consulter l'histoire pour voir quels maux sont arrivés aux Romains pendant qu'ils adoraient les dieux et avant l'établissement de la religion chrétienne.

En lisant le récit que je vais tracer, il faut se souvenir que parmi les adversaires à qui je m'adresse il y a des ignorants qui ont fait naître ce proverbe : « La pluie manque, c'est la faute des chrétiens [1]. » Il en est d'autres [2], je le sais, qui, munis d'études libérales, aiment l'histoire et connaissent les faits que j'ai dessein de rappeler; mais afin de nous rendre odieux à la foule ignorante, ils feignent de ne pas les savoir et s'efforcent de faire croire au vulgaire que les désastres qui, selon l'ordre de la nature, affligent les hommes à de certaines époques et dans de certains lieux, n'arrivent présentement qu'à cause des progrès du christianisme qui se répand partout avec un éclat et une réputation incroyables, au détriment du culte des dieux. Qu'ils se souviennent donc avec nous de combien de calamités Rome a été accablée avant que Jésus-Christ ne se fût incarné, avant que son nom n'eût brillé parmi les peuples de cette gloire dont ils sont vainement jaloux. Comment justifieront-ils leurs dieux sur ce point, puisque, de leur propre aveu, ils ne les servent que pour se mettre

[1] Ce dicton païen est également rapporté par Tertullien, *Apolog.*, cap. 40. Voyez aussi ce que répond Arnobe sur ce point aux adversaires du christianisme, *Contr. Gent.*, lib. I, p. 3 et sq. de l'édition Stewech.

[2] Saint Augustin semble ici faire allusion à Symmaque, qui, dans son fameux mémoire adressé, en 384, à l'empereur Valentinien, accusait les chrétiens des malheurs de l'empire. Voyez Paul Orose et la préface de son livre adressée à saint Augustin.

Digitized by Google

à couvert de ces calamités qu'il leur plaît maintenant de nous imputer? Je les prie de me dire pourquoi ces dieux ont permis que de si grands désastres arrivassent à leurs adorateurs avant que le nom de Jésus-Christ, partout proclamé, ne vînt offenser leur orgueil et mettre un terme à leurs sacrifices.

CHAPITRE IV.

Que les idolâtres n'ont jamais reçu de leurs dieux aucun précepte de vertu, et que leur culte a été souillé de toutes sortes d'infamies.

Et d'abord pourquoi ces dieux ne se sont-ils point mis en peine d'empêcher le déréglement des mœurs? Que le Dieu véritable se soit détourné des peuples qui ne le servaient pas, ç'a été justice; mais d'où vient que les dieux, dont on regrette que le culte soit aujourd'hui interdit, n'ont établi aucune loi pour porter leurs adorateurs à la vertu? La justice aurait voulu qu'ils eussent des soins pour les actions des hommes, en échange de ceux que les hommes rendaient à leurs autels. On dira que nul n'est méchant que par le fait de sa volonté propre. Qui le nie? mais ce n'en était pas moins l'office des dieux de ne pas laisser ignorer à leurs adorateurs les préceptes d'une vie honnête, de les promulguer au contraire avec le plus grand éclat, de dénoncer les pécheurs par la bouche des devins et des oracles, d'accuser, de menacer hautement les méchants et de promettre des récompenses aux bons. Or, a-t-on jamais entendu rien prêcher de semblable dans leurs temples? Quand j'étais jeune, je me souviens d'y être allé plus d'une fois; j'assistais à ces spectacles et à

Digitized by Google

ces jeux sacriléges; je contemplais les prêtres en proie à leur délire démoniaque, j'écoutais les musiciens, je prenais plaisir à ces jeux honteux qu'on célébrait en l'honneur des dieux, des déesses, de la vierge Célestis [1], de Cybèle, mère de tous les dieux. Le jour où on lavait solennellement dans un fleuve cette dernière divinité [2], de misérables bouffons chantaient devant son char des vers tellement infâmes qu'il n'eût pas été convenable, je ne dis pas à la mère des dieux, mais à la mère d'un sénateur, d'un honnête homme, d'un de ces bouffons mêmes, de prêter l'oreille à ces turpitudes. Car enfin tout homme a un sentiment de respect pour ses parents que la vie la plus dégradante ne saurait étouffer. Ainsi ces baladins auraient rougi de répéter chez eux et devant leurs mères, ne fût-ce que pour s'exercer, ces paroles et ces gestes obscènes dont ils honoraient la mère des dieux, en présence d'une multitude immense où les deux sexes étaient confondus. Et je ne doute pas que ces spectateurs qui s'empressaient à la fête, attirés par la curiosité, ne rentrassent à la maison, révoltés par l'infâmie. Si ce sont là des choses

[1] Cette déesse-vierge Célestis était principalement adorée en Afrique, au témoignage de Tertullien (*Apolog.*, cap. 24). Saint Augustin en parle encore au chap. 23 de ce même livre II et ailleurs (*Enarr.*, in Psal. 62, n. 7., et in Psal. 98, n. 14, et *Serm.* 105, n. 12). — Nous ne savons pas sur quel fondement le docte Vivès a confondu la vierge Célestis avec Cybèle, mère des dieux.

[2] Chaque année, la veille des ides d'avril, la statue de Cybèle était conduite en grande pompe par les prêtres de la déesse au fleuve Almon, qui se jette dans le Tibre, près de Rome, et là, au confluent des deux eaux, se faisait l'ablution sacrée, souvenir de celle qui eut lieu le jour où la statue arriva d'Asie pour la première fois. Voyez Ovide, *Fastes*, lib. IV, v. 337 et sq., et Lucain, lib. 8, v. 600.

Digitized by Google

sacrées, qu'appellerons-nous choses sacriléges? et qu'est-ce qu'une souillure, si c'est là une purification? Ne donnait-on pas à ces fêtes le nom de *Services* (*Fercula*), comme si on eût célébré un festin où les démons pussent venir se repaître de leurs mets favoris? Chacun sait, en effet, combien ces esprits immondes sont avides de telles obscénités; il faudrait, pour en douter, ignorer l'existence de ces démons qui trompent les hommes en se faisant passer pour des dieux, ou bien vivre de telle sorte que leur protection parût plus à désirer que celle du vrai Dieu, et leur colère plus à craindre.

CHAPITRE V.

Des cérémonies obscènes qu'on célébrait en l'honneur de la mère des dieux.

Je voudrais avoir ici pour juges, non ces hommes corrompus qui aiment mieux prendre du plaisir à des coutumes infâmes que se donner de la peine pour les combattre, mais cet illustre Scipion Nasica, autrefois choisi par le sénat, comme le meilleur citoyen de Rome, pour aller recevoir Cybèle et promener solennellement dans la ville la statue de ce démon. Je lui demanderais s'il ne souhaiterait pas que sa mère eût assez bien mérité de la république pour qu'on lui décernât les honneurs divins, comme à ces mortels privilégiés, devenus immortels et rangés au nombre des dieux par l'admiration et la reconnaissance des Grecs, des Romains et d'autres peuples[1].

[1] Saint Augustin s'appuie peut-être ici mentalement sur l'explication que donne Cicéron des apothéoses : *De Nat. deor.*, lib. II, cap. 2, et lib. III, cap. 14.

Digitized by Google

Sans aucun doute, il souhaiterait un pareil bonheur à sa mère, si la chose était possible; mais supposons qu'on lui demande après cela s'il voudrait que parmi ces honneurs divins on mêlât les chants obscènes de Cybèle. Ne s'écriera-t-il pas qu'il aimerait mieux pour sa mère qu'elle fût morte et privée de tout sentiment que d'être déesse pour se complaire à ces infamies? Quelle apparence, en effet, qu'un sénateur romain, assez sévère de mœurs pour avoir empêché qu'on ne bâtît un théâtre dans une ville qu'il voulait peuplée d'hommes forts, souhaitât pour sa mère un culte qui fait accueillir avec faveur par une déesse des paroles dont une matrone se regarderait comme offensée? Assurément il ne croirait point qu'une femme d'honneur, en devenant déesse, eût perdu à ce point la modestie, ni qu'elle pût écouter avec plaisir, de la bouche de ses adorateurs, des mots tellement impurs que si elle en eût entendu de pareils de son vivant sans se boucher les oreilles et se retirer, ses proches, son mari et ses enfants eussent été obligés d'en rougir pour elle. Ainsi cette mère des dieux, que le dernier des hommes refuserait d'avouer pour sa mère, voulant capter l'esprit des Romains, désigna pour venir au devant d'elle le premier des citoyens, non pour le confirmer dans sa vertu par ses conseils et son assistance, mais pour le tromper par ses artifices, semblable à cette femme dont il est écrit : « Elle s'efforce de dérober aux hom-« mes leur bien le plus précieux, qui est leur âme « (*Prov.*, VI, 26).» Que désirait-elle autre chose en effet, en désignant Scipion, si ce n'est que ce grand homme, exalté par le témoignage d'une déesse et se croyant

Digitized by Google

arrivé au comble de la perfection, vint à négliger désormais la vraie piété et la vraie religion, sans lesquelles pourtant le plus noble caractère tombe dans l'orgueil et se perd? Et comment ne pas attribuer le choix fait par cette déesse à un dessein insidieux, quand on la voit se complaire dans ses fêtes à des obscénités que les honnêtes gens auraient horreur de supporter dans leurs festins?

CHAPITRE VI.

Les dieux des païens ne leur ont jamais enseigné les préceptes d'une vie honnête.

C'est pour cela que ces divinités n'ont pris aucun soin pour régler les mœurs des cités et des peuples qui les adoraient, ni pour les préserver par de terribles et salutaires défenses de ces maux effroyables qui ont leur siége, non dans les champs et les vignes, non dans les maisons et les trésors, non dans le corps, qui est soumis à l'esprit, mais dans l'esprit même qui gouverne le corps. Dira-t-on que les dieux défendaient de mal vivre? qu'on le montre, qu'on le prouve. Et il ne s'agit pas ici de nous vanter je ne sais quelles traditions secrètes murmurées à l'oreille d'un petit nombre d'initiés par une religion mystérieuse, amie prétendue de la chasteté et de la vertu; qu'on nous cite, qu'on désigne les lieux, les assemblées, où, à la place de ces fêtes impudiques, de ces chants et de ces postures d'histrions obscènes, à la place de ces *Fugalies*[1] honteuses (vraiment faites

[1] Que faut-il penser de ces *Fugalia*? Sont-ce les fêtes instituées en souvenir de l'expulsion des rois, comme le conjecture un commentateur, ou bien faut-il croire à quelque méprise de saint Augustin?

Digitized by Google

pour mettre en fuite la pudeur et l'honnêteté), en un mot, à la place de toutes ces turpitudes, on ait enseigné au peuple au nom des dieux à réprimer l'avarice, à contenir l'ambition, à brider l'impudicité, à suivre enfin tous les préceptes que rappelle Perse en ces vers énergiques :

« Instruisez-vous, misérables mortels, et apprenez les raisons des choses, ce que nous sommes, le but de la vie et sa loi, la pente glissante qui nous entraîne au mal, la modération dans l'amour des richesses, les désirs légitimes, l'usage utile de l'argent, la générosité qui sied à l'honnête homme envers la patrie et ses proches, enfin ce que chacun doit être dans le poste où Dieu l'a placé[1]. »

Qu'on nous dise en quels lieux on faisait entendre ces préceptes comme émanés de la bouche des dieux, en quels lieux on habituait le peuple à les écouter, comme cela se fait dans nos églises partout où la religion chrétienne a pénétré.

CHAPITRE VII.

Que les maximes inventées par les philosophes ne pouvaient servir à rien, étant dépourvues d'autorité divine et s'adressant à un peuple plus porté à suivre les exemples des dieux que les maximes des raisonneurs.

On nous alléguera peut-être les systèmes et les controverses des philosophes. Je répondrai d'abord que ce n'est point Rome mais la Grèce qui leur a donné naissance; et si l'on persiste à vouloir en faire honneur à Rome, sous prétexte que la Grèce a été réduite en province romaine, je dirai alors que les

[1] *Satires*, III, v. 66-72.

Digitized by Google

systèmes philosophiques ne sont point l'ouvrage des dieux, mais de quelques hommes doués d'un esprit rare et pénétrant qui ont entrepris de découvrir par la raison la nature des choses, la règle des mœurs, enfin les conditions de l'usage régulier de la raison elle-même, tantôt fidèle et tantôt infidèle à ses propres lois. Aussi bien, parmi ces philosophes, quelques-uns ont découvert de grandes choses, soutenus qu'ils étaient par l'appui divin; mais arrêtés dans leur essor par la faiblesse humaine, ils sont tombés dans l'erreur; juste répression de la divine Providence, qui a voulu surtout punir leur orgueil et montrer par l'exemple de ces esprits puissants que la véritable voie pour monter aux régions supérieures, c'est l'humilité. Mais le moment viendra plus tard, s'il plaît au vrai Dieu notre Seigneur, de traiter cette matière et de la discuter à fond [1]. Quoi qu'il en soit, s'il est vrai que les philosophes aient découvert des vérités capables de donner à l'homme la vertu et le bonheur, n'est-ce point à eux qu'il eût fallu, pour être plus juste, décerner les honneurs divins? Combien serait-il plus convenable et plus honnête de lire les livres de Platon dans un temple consacré à ce philosophe, que de voir des prêtres de Cybèle [2] se mutiler dans le temple des démons, des efféminés s'y faire consacrer, des insensés s'y inciser le corps, cérémonies cruelles, honteuses, cruellement honteuses, honteusement cruelles, qui sont chaque jour célébrées en l'honneur

[1] Voyez plus bas les livres VIII, IX et X, particulièrement destinés à combattre les philosophes.

[2] Sur ces prêtres nommés Galles, voyez plus loin, liv. VI, ch. 7, et liv. VII, ch. 25 et 26.

Digitized by Google

des dieux? Combien aussi serait-il plus utile pour former la jeunesse à la vertu de lire publiquement de bonnes lois au nom des dieux que de louer vainement celles des ancêtres! En effet, tous les adorateurs de dieux pareils, lorsque *le poison brûlant de la passion*, comme dit Perse[1], s'est insinué dans leur âme, peu leur importe ce qu'enseignait Platon ou ce que Platon censurait, ils regardent ce que faisait Jupiter. De là ce jeune débauché de Térence qui, jetant les yeux sur le mur de la salle et y voyant une peinture où Jupiter fait couler une pluie d'or dans le sein de Danaé, se sert d'un si grand exemple pour autoriser ses désordres et se vante d'imiter Dieu :

« Et quel Dieu? Celui qui ébranle de son tonnerre les temples du ciel. Certes, je n'en ferais pas autant, moi, chétif mortel, mais, pour le reste, je l'ai fait, et de grand cœur[2]. »

CHAPITRE VIII.

Que les jeux scéniques, où sont étalées toutes les turpitudes des dieux, loin de leur déplaire, servent à les apaiser.

Mais, dira-t-on, ce sont là des inventions de poëtes et non les enseignements de la religion. Je ne veux pas répondre que ces enseignements sont encore plus scandaleux; je me contente de prouver, l'histoire à la main, que ces jeux solennels, où l'on représente les fictions des poëtes, n'ont pas été introduits dans les fêtes des dieux par l'ignorance et la superstition des Romains, mais que ce sont les dieux eux-mêmes, comme je l'ai déjà indiqué au livre précédent, qui

[1] Perse, *Satires*, III, v. 37.

[2] Térence, *Eunuque*, act. III, sc. 5, v. 36 et 37, 42 et 43.

Digitized by Google

ont prescrit de les célébrer et les ont pour ainsi dire violemment imposés par la menace. C'est, en effet, au milieu des ravages croissants d'une peste que les jeux scéniques furent institués à Rome pour la première fois par l'autorité des pontifes. Or, quel est celui qui, pour la conduite de sa vie, ne se conformera pas de préférence aux exemples donnés par les dieux dans les cérémonies consacrées par la religion, qu'aux préceptes inscrits dans les lois par une sagesse toute profane? Si les poëtes ont menti, quand ils ont représenté Jupiter adultère, des dieux vraiment chastes auraient dû se courroucer et se venger d'un pareil scandale, au lieu de l'encourager et de le prescrire. Et cependant, ce qu'il y a de plus supportable dans ces jeux scéniques, ce sont les comédies et les tragédies, c'est-à-dire ces pièces imaginées par les poëtes, où l'immoralité des actions n'est pas du moins aggravée par l'obscénité des paroles[1], ce qui fait comprendre qu'on leur donne place dans l'étude des belles-lettres et que des personnes d'âge en imposent la lecture aux enfants.

CHAPITRE IX.

Que les anciens Romains jugeaient nécessaire de réprimer la licence des poëtes, à la différence des Grecs qui ne leur imposaient aucune limite, se conformant en ce point à la volonté des dieux.

Si l'on veut savoir ce que pensaient à cet égard les anciens Romains, il faut consulter Cicéron qui, dans

[1] Comme par exemple dans les Atellanes, pièces populaires et bouffonnes dont les anciens eux-mêmes ont blâmé l'obscénité.

Digitized by Google

son traité *De la République*[1], fait parler Scipion[2] en ces termes : « Jamais la comédie, si l'habitude des mœurs publiques ne l'avait autorisée, n'aurait pu faire goûter les infamies qu'elle étalait sur le théâtre[3]. » Les Grecs du moins étaient conséquents dans leur extrême licence, puisque leurs lois permettaient à la comédie de tout dire sur tout citoyen et en l'appelant par son nom. Aussi, comme dit encore Scipion dans le même ouvrage : « Qui n'a-t-elle pas atteint? ou plutôt qui n'a-t-elle pas déchiré? à qui fit-elle grâce? Qu'elle ait blessé des flatteurs populaires, des citoyens malfaisants, séditieux, Cléon, Cléophon, Hyperbolus[4], à la bonne heure; bien que, pour de tels hommes, la censure du magistrat vaille mieux que celle du poëte. Mais que Périclès, gouvernant la république depuis tant d'années avec le plus absolu crédit, dans la paix ou dans la guerre, soit outragé par des vers, et qu'on les récite sur la scène, cela n'est pas moins étrange que si, parmi nous, Plaute et Nœvius se fussent avisés de médire de Publius et de Cnéus Scipion, ou Cécilius de Caton. » Et il ajoute un peu après : « Nos lois des douze Tables, au contraire, si attentives à ne porter la peine de mort que pour un bien petit nombre de faits, ont compris dans cette classe le délit d'avoir récité publiquement ou d'avoir composé des vers qui atti-

[1] On sait que ce grand ouvrage est perdu aux trois quarts, même après les découvertes d'Angelo Maio. Le quatrième livre, cité ici par saint Augustin, est un de ceux dont il nous reste le moins de débris.

[2] Le Scipion de la *République* est Scipion Émilien, le destructeur de Numance et de Carthage.

[3] Cicéron, *De la République*, livre IV, trad. de M. Villemain.

[4] Voyez les comédies d'Aristophane.

Digitized by Google

reraient sur autrui le déshonneur et l'infamie; et elles ont sagement décidé; car notre vie doit être soumise à la sentence des tribunaux, à l'examen légitime des magistrats, et non pas aux fantaisies des poëtes; et nous ne devons être exposés à entendre une injure qu'avec le droit d'y répondre et de nous défendre devant la justice. » Il est aisé de voir combien tout ce passsage du quatrième livre de la *République* de Cicéron, que je viens de citer textuellement (sauf quelques mots omis ou modifiés), se rattache étroitement à la question que je veux éclaircir. Cicéron ajoute beaucoup d'autres réflexions, et conclut en montrant fort bien que les anciens Romains ne pouvaient souffrir qu'on louât ou qu'on blâmât sur la scène un citoyen vivant. Quant aux Grecs, qui autorisèrent cette licence, je répète, tout en la flétrissant, qu'on y trouve une sorte d'excuse, quand on considère qu'ils voyaient leurs dieux prendre plaisir au spectacle de l'infamie des hommes et de leur propre infamie, soit que les actions qu'on leur attribuait fussent de l'invention des poëtes, soit qu'elles fussent véritables; et plût à Dieu que les spectateurs n'eussent fait qu'en rire, au lieu de les imiter! Au fait, ç'eût été un peu trop superbe d'épargner la réputation des principaux de la ville et des simples citoyens, pendant que les dieux sacrifiaient la leur de si bonne grâce.

Digitized by Google

CHAPITRE X.

Que c'est un trait de la profonde malice des démons de vouloir qu'on leur attribue des crimes, soit véritables, soit supposés.

On allègue pour excuse que ces actions attribuées aux dieux ne sont pas véritables, mais supposées. Le crime alors n'en serait que plus énorme, si l'on consulte les notions de la vraie piété et de la vraie religion; et si l'on considère la malice des démons, quel art profond pour tromper les hommes! Quand on diffame un des premiers de l'État qui sert honorablement son pays, cette attaque n'est-elle pas d'autant plus inexcusable qu'elle est plus éloignée de la vérité? Quel supplice ne méritent donc pas ceux qui font à Dieu une injure si atroce et si éclatante! Au reste, ces esprits du mal, que les païens prennent pour des dieux, n'ont d'autre but, en se laissant attribuer de faux crimes, que de prendre les âmes dans ces fictions comme dans des filets et de les entraîner avec eux dans le supplice où ils sont prédestinés; soit que des hommes qu'ils se plaisent à faire passer pour des dieux, afin de recevoir à leur place par mille artifices les adorations des mortels, aient en effet commis ces crimes, soit qu'aucun homme n'en étant coupable, ils prennent plaisir à les voir imputer aux dieux, pour donner ainsi aux actions les plus méchantes et les plus honteuses l'autorité du ciel. C'est ainsi que les Grecs, esclaves de ces fausses divinités, n'ont pas cru que les poëtes dussent les épargner eux-mêmes sur la scène, ou par le désir de se rendre en cela semblables à leurs dieux, ou par la crainte de

Digitized by Google

les offenser, s'ils se montraient jaloux d'avoir une renommée meilleure que la leur.

CHAPITRE XI.

Que les Grecs admettaient les comédiens à l'exercice des fonctions publiques, convaincus qu'il y avait de l'injustice à mépriser des hommes dont l'art apaisait la colère des dieux.

Les Grecs furent encore très-conséquents avec eux-mêmes quand ils jugèrent les comédiens dignes des plus hautes charges de l'État. Nous apprenons, en effet, par Cicéron dans ce même traité *De la République*, que l'Athénien Eschine, homme très-éloquent, après avoir joué la tragédie dans sa jeunesse, brigua la suprême magistrature, et que les Athéniens envoyèrent souvent le comédien Aristodème en ambassade vers Philippe, pour traiter les affaires les plus importantes de la paix et de la guerre. Voyant leurs dieux accueillir avec complaisance les pièces de théâtre, il ne leur paraissait pas raisonnable de mettre au rang des personnes infâmes ceux qui servaient à les représenter. Nul doute que tous ces usages des Grecs ne fussent très-scandaleux, mais nul doute aussi qu'ils ne fussent en harmonie avec le caractère de leurs dieux; car comment auraient-ils empêché les poëtes et les acteurs de déchirer les citoyens, quand ils les entendaient diffamer leurs dieux avec l'approbation de ces dieux mêmes? et comment auraient-ils méprisé, ou plutôt comment n'auraient-ils pas élevé aux premiers emplois ceux qui représentaient sur le théâtre des pièces qu'ils savaient agréables aux dieux? Eût-il été raisonnable, tandis

Digitized by Google

qu'on avait les prêtres en honneur, parce qu'ils attirent sur les hommes la protection des dieux en leur immolant des victimes, de noter d'infamie les comédiens qui, en jouant des pièces de théâtre, ne faisaient autre chose que satisfaire au désir des dieux et prévenir l'effet de leurs menaces, d'après la déclaration expresse des prêtres eux-mêmes? Car nous savons que Labéon [1], dont l'érudition fait autorité en cette matière, distingue les bonnes divinités d'avec les mauvaises, et veut qu'on leur rende un culte différent, conseillant d'apaiser les mauvaises par des sacrifices sanglants et par des prières funèbres, et de se concilier les bonnes par des offrandes joyeuses et agréables, comme les jeux, les festins et les lectisternes [2]. Nous discuterons plus tard, s'il plaît à Dieu, cette distinction de Labéon; mais, pour n'en dire en ce moment que ce qui touche à notre sujet, soit que l'on offre indifféremment toutes choses à tous les dieux comme étant tous bons (car des dieux ne sauraient être mauvais, et ceux des païens ne sont tels que parce qu'ils sont tous des esprits immondes), soit que l'on mette quelque différence, comme le veut Labéon, dans les offrandes qu'on présente aux différents dieux, c'est toujours avec raison que les Grecs honorent les comédiens qui célèbrent les jeux à l'égal des prêtres qui offrent des victimes, de peur de

[1] On connait trois Labéons, tous célèbres par leur science en droit civil. Celui que cite ici saint Augustin est le plus célèbre de tous, Antistius Labéon, qui vivait du temps d'Auguste. Voyez Suétone, ch. 54; et Aulu-Gelle, liv. I, ch. 12, et liv. XIII, ch. 10 et 12.

[2] *Lectisternia*. Cette cérémonie consistait à dresser dans les temples de petits lits, sur lesquels on plaçait toutes sortes de viandes, avec les images des dieux.

Digitized by Google

faire injure à tous les dieux, si tous aiment les jeux du théâtre, ou, ce qui serait plus grave encore, aux dieux réputés bons, s'il n'y a que ceux-là qui les voient avec plaisir.

CHAPITRE XII.

Que les Romains, en interdisant aux poëtes d'user contre les hommes d'une liberté qu'ils leur donnaient contre les dieux, ont eu moins bonne opinion des dieux que d'eux-mêmes.

Les Romains ont tenu à cet égard une conduite toute différente, comme s'en glorifie Scipion dans le dialogue déjà cité *De la République*. Loin de consentir à ce que leur vie et leur réputation fussent exposées aux injures et aux médisances des poëtes, ils prononcèrent la peine capitale contre ceux qui oseraient composer des vers diffamatoires. C'était pourvoir à merveille au soin de leur honneur, mais c'était aussi se conduire envers les dieux d'une façon bien superbe et bien impie ; car enfin ils voyaient ces dieux supporter avec patience et même écouter volontiers les injures et les sarcasmes que leur adressaient les poëtes, et, malgré cet exemple, ils ne crurent pas de leur dignité de supporter des insultes toutes pareilles ; de sorte qu'ils établirent des lois pour s'en garantir au moment même où ils permettaient que l'outrage fît partie des solennités religieuses. O Scipion ! comment pouvez-vous louer les Romains d'avoir défendu aux poëtes d'offenser aucun citoyen, quand vous voyez que ces mêmes poëtes n'ont épargné aucun de vos dieux ! Avez-vous estimé si haut la gloire du sénat comparée à celle du dieu du Capitole, que dis-je ? la

Digitized by Google

gloire de Rome seule mise en balance avec celle de tout le ciel, que vous ayez lié par une loi expresse la langue médisante des poëtes, si elle était dirigée contre un de vos concitoyens, tandis que vous la laissiez libre de lancer l'insulte à son gré contre tous vos dieux, sans que personne, ni sénateur, ni censeur, ni prince du sénat, ni pontife, eût le droit de s'y opposer? Quoi! il vous a paru scandaleux que Plaute ou Nœvius pussent attaquer les Scipions, ou que Caton fût insulté par Cécilius, et vous avez trouvé bon que votre Térence[1] excitât les jeunes gens au libertinage par l'exemple du grand Jupiter!

CHAPITRE XIII.

Que les Romains auraient dû comprendre que des dieux capables de se complaire à des jeux infâmes n'étaient pas dignes des honneurs divins.

Scipion, s'il vivait, me répondrait peut-être : Comment ne laisserions-nous pas impunies des injures que les dieux eux-mêmes ont consacrées, puisque ces jeux scéniques, où on les fait agir et parler d'une manière si honteuse, ont été institués en leur honneur et sont entrés dans les mœurs de Rome par leur commandement formel? — A quoi je réplique en demandant à mon tour comment cette conduite des dieux n'a pas fait comprendre aux Romains qu'ils n'avaient point affaire à des dieux véritables, mais à des démons indignes de recevoir d'une telle république les honneurs

[1] Bien que Térence fût Africain par sa naissance, saint Augustin le considère ici comme tout Romain par son éducation et ses amitiés, comme par ses ouvrages.

Digitized by Google

divins? Assurément, il n'eût point été convenable, ni le moins du monde obligatoire de leur rendre un culte, s'ils eussent exigé des cérémonies injurieuses à la gloire des Romains; comment dès lors, je vous prie, a-t-on pu juger dignes d'adoration ces esprits de mensonge dont la méprisable impudence allait jusqu'à demander que le tableau de leurs crimes fît partie de leurs honneurs? Aussi, quoique assez aveuglés par la superstition pour adorer ces divinités étranges qui prétendaient donner un caractère sacré aux infamies du théâtre, les Romains, par un sentiment de pudeur et de dignité, refusèrent aux comédiens les honneurs que leur accordaient les Grecs. C'est ce que déclare Cicéron par la bouche de Scipion : « Regardant, dit-il, l'art des comédiens et le théâtre en général comme infâmes, les Romains ont interdit aux gens de cette espèce l'honneur des emplois publics; bien plus, ils les ont fait exclure de leur tribu par une note du censeur[1]. » Voilà, certes, un règlement digne de la sagesse des Romains; mais j'aurais voulu que tout le reste y eût répondu et qu'ils eussent été conséquents avec eux-mêmes. Qu'un citoyen romain, quel qu'il fût, du moment qu'il se faisait comédien, fût exclu de tout honneur public, que le censeur ne souffrît même pas qu'il demeurât dans sa tribu, cela est admirable, cela est digne d'un peuple dont la grande âme adorait la gloire, cela est vraiment romain! mais qu'on me dise s'il y avait quelque raison et quelque conséquence à exclure les comédiens de tout honneur,

[1] Comparez Tite Live, lib. XLV, cap. 15, et Tertullien, *De spectac.*, cap. 22.

Digitized by Google

tandis que les comédies faisaient partie des honneurs des dieux. Longtemps la vertu romaine n'avait pas connu ces jeux du théâtre[1], et s'ils eussent été recherchés par goût du plaisir, on aurait pu en expliquer l'usage par le relâchement des mœurs; mais non, ce sont les dieux qui ont ordonné de les célébrer. Comment donc flétrir le comédien par qui l'on honore le dieu? et de quel droit noter d'infamie l'acteur d'une scène honteuse, si l'on en adore le promoteur? Voilà donc la dispute engagée entre les Grecs et les Romains. Les Grecs croient qu'ils ont raison d'honorer les comédiens, puisqu'ils adorent des dieux avides de comédies; les Romains, au contraire, pensent que la présence d'un comédien serait une injure pour une tribu de plébéiens, et à plus forte raison pour le sénat. La question ainsi posée, voici un syllogisme qui termine tout. Les Grecs en fournissent la majeure : si l'on doit adorer de tels dieux, il faut honorer de tels hommes. La mineure est posée par les Romains : or, il ne faut point honorer de tels hommes. Les chrétiens tirent la conclusion : donc, il ne faut point adorer de tels dieux.

CHAPITRE XIV.

Que Platon, en excluant les poëtes d'une cité bien gouvernée, s'est montré supérieur à ces dieux qui veulent être honorés par des jeux scéniques.

Je demande encore pourquoi les auteurs de pièces de théâtre, à qui la loi des douze Tables défend de

[1] Ils ne furent, en effet, institués que l'an de Rome 392. Voyez Tite Live, lib. VII, cap. 2.

Digitized by Google

porter atteinte à la réputation des citoyens et qui se permettent de lancer l'outrage aux dieux, ne partagent point l'infamie des comédiens. Quelle raison et quelle justice y a-t-il, quand on couvre d'opprobre les acteurs de ces pièces honteuses et impies, à en honorer les auteurs? C'est ici qu'il faut donner la palme à un Grec, à Platon, qui, traçant le modèle idéal d'une république parfaite, en a chassé les poëtes[1], comme des ennemis de la vérité. Ce philosophe ne pouvait souffrir ni les injures qu'ils osent prodiguer aux dieux, ni le dommage que leurs fictions causent aux mœurs. Comparez maintenant Platon, qui n'était qu'un homme, chassant les poëtes de sa république pour la préserver de l'erreur, avec ces dieux, dont la divinité menteuse voulait être honorée par des jeux scéniques. Celui-là s'efforce, quoique inutilement, de détourner les Grecs légers et voluptueux de la composition de ces honteux ouvrages; ceux-là en extorquent la représentation à la pudeur des graves Romains. Et il n'a pas suffi aux dieux du paganisme que les pièces de théâtre fussent représentées, il a fallu les leur dédier, les leur consacrer, les célébrer solennellement en leur honneur. A qui donc, je vous prie, serait-il plus convenable de décerner les honneurs divins: à Platon, qui s'est opposé au scandale, ou aux démons qui l'ont voulu, abusant ainsi les hommes que Platon s'efforça vainement de détromper?

Labéon a cru devoir inscrire ce philosophe au rang

[1] Voyez la *République* de Platon, livres II et III, et les *Lois*, livres II et VII.—Platon s'y élève en effet avec une force admirable contre les travestissements que les poëtes font subir à la divinité, mais il ne bannit expressément de la république idéale que la poésie dramatique, et dans la république réelle des *Lois*, il se contente de la soumettre à la censure.

Digitized by Google

des demi-dieux, avec Hercule et Romulus. Or, les demi-dieux sont supérieurs aux héros, bien que les uns et les autres soient au nombre des divinités. Pour moi, je n'hésite pas à placer celui qu'il appelle un demi-dieu, non-seulement au-dessus des héros, mais au-dessus des dieux mêmes. Quoi qu'il en soit, les lois romaines approchent assez des sentiments de Platon; si, en effet, Platon condamne les poëtes et toutes leurs fictions, les Romains leur ôtent du moins la liberté de médire des hommes; si celui-là les bannit de la cité, ceux-ci excluent du nombre des citoyens ceux qui représentent leurs pièces, et les chasseraient probablement tout à fait s'ils ne craignaient la colère de leurs dieux. Je conclus de là que les Romains ne peuvent recevoir de pareilles divinités ni même en espérer des lois propres à former les bonnes mœurs et à corriger les mauvaises, puisque les institutions qu'ils ont établies par une sagesse toute humaine surpassent et accusent celles des dieux. Les dieux, en effet, demandent des représentations théâtrales : les Romains excluent de tout honneur civil les hommes de théâtre. Ceux-là commandent qu'on étale sur la scène leur propre infamie : ceux-ci défendent de porter atteinte à la réputation des citoyens. Quant à Platon, il paraît ici comme un vrai demi-dieu, puisqu'il s'oppose au caprice insensé des divinités païennes et fait voir en même temps aux Romains ce qui manquait à leurs lois; convaincu, en effet, que les poëtes ne pouvaient être que dangereux, soit en défigurant la vérité dans leurs fictions, soit en proposant à l'imitation des faibles humains les plus détestables exemples donnés par les dieux, il déclara qu'il

Digitized by Google

fallait les bannir sans exception d'un État réglé selon la sagesse. S'il faut dire ici le fond de notre pensée, nous ne croyons pas que Platon soit un dieu ni un demi-dieu; nous ne le comparons à aucun des saints anges ou des vrais prophètes de Dieu, ni à aucun apôtre ou martyr de Jésus-Christ, ni même à aucun chrétien; et nous dirons ailleurs, avec la grâce de Dieu, sur quoi se fonde notre sentiment; mais puisqu'on en veut faire un demi-dieu [1], nous déclarerons volontiers que nous le croyons supérieur, sinon à Hercule et à Romulus (bien qu'il n'ait pas tué son frère et qu'aucun poëte ou historien ne lui impute aucun autre crime), du moins à Priape, ou à quelque Cynocéphale [2], ou enfin à la Fièvre [3], divinités ridicules que les Romains ont reçues des étrangers ou dont le culte est leur propre ouvrage. Comment donc de pareils dieux seraient-ils capables de détourner ou de guérir les maux qui souillent les âmes et corrompent les mœurs, eux qui prennent soin de répandre et de cultiver la semence de tous les désordres, en ordonnant de représenter sur la scène leurs crimes véritables ou supposés, comme pour enflammer à plaisir les passions mauvaises et les autoriser de l'exemple du ciel! C'est ce qui fait dire à Cicéron, déplorant vainement la licence des poëtes : « Ajoutez à l'exemple des dieux les cris d'approbation du peuple, ce grand

[1] Selon Varron, les demi-dieux, nés d'une divinité et d'un être mortel, tiennent un rang intermédiaire entre les dieux immortels et les héros.

[2] Les Cynocéphales sont des dieux égyptiens, représentés avec une tête de chien.

[3] La Fièvre avait à Rome trois temples. Voyez Cicéron, *De nat. deor.*, lib. III, cap. 25, et Valère Maxime, lib. II, cap. V, § 6.

Digitized by Google

maître de vertu et de sagesse, quelles ténèbres vont se répandre dans les âmes! quelles frayeurs les agiter! quelles passions s'y allumer [1]! »

CHAPITRE XV.

Que les Romains se sont donné certains dieux, non par raison, mais par vanité.

Mais n'est-il pas évident que c'est la vanité plutôt que la raison qui les a guidés dans le choix de leurs fausses divinités? Ce grand Platon, dont ils font un demi-dieu, qui a consacré de si importants ouvrages à combattre les maux les plus funestes, ceux de l'âme qui corrompent les mœurs, Platon n'a pas été jugé digne d'une simple chapelle; mais pour leur Romulus, ils n'ont pas manqué de le mieux traiter que les dieux, bien que leur doctrine secrète le place au simple rang de demi-dieu. Ils sont allés jusqu'à lui donner un flamine, c'est-à-dire un de ces prêtres tellement considérés chez les Romains, comme le marquait le signe particulier de leur coiffure [2], que trois divinités seulement en avaient le privilége, savoir : Jupiter, Mars et Romulus ou Quirinus, car ce fut le nom que donnèrent à Romulus ses concitoyens quand ils lui ouvrirent en quelque façon la porte du ciel. Ainsi, ce fondateur de Rome a été préféré à Neptune et à Pluton, frères de Jupiter, et même à

[1] Cicéron, *De republ.*, lib. v. — Comp. *Tusculanes*, sii, 2.

[2] Ce signe était l'*apex*, baguette environnée de laine que les flamines portaient à l'extrémité de leur bonnet. Voyez Servius, *ad Æneid.*, lib. ii, v. 683, et lib. viii, v. 654. — Valère Maxime raconte (lib. i, cap. i, § 4) que le flamine Sulpicius perdit sa dignité pour avoir laissé l'*apex* tomber de sa tête pendant le sacrifice.

Digitized by Google

Saturne, père de ces trois dieux ; on lui a décerné le même honneur qu'à Jupiter ; et si cet honneur a été étendu à Mars, c'est probablement parce qu'il était père de Romulus.

CHAPITRE XVI.

Que si les dieux avaient eu le moindre souci de faire régner la justice, ils auraient donné aux Romains des préceptes et des lois, au lieu de les leur laisser emprunter aux nations étrangères.

Si les Romains avaient pu recevoir des lois de leurs dieux auraient-ils emprunté aux Athéniens celles de Solon, quelques années[1] après la fondation de Rome? Et encore ne les observèrent-ils pas telles qu'ils les avaient reçues, mais ils s'efforcèrent de les rendre meilleures. Je sais que Lycurgue avait feint d'avoir reçu les siennes d'Apollon, pour leur donner plus d'autorité sur l'esprit des Spartiates[2]; mais les Romains eurent la sagesse de n'en rien croire et de ne point puiser à cette source. On rapporte à Numa Pompilius, successeur de Romulus, l'établissement de plusieurs lois, parmi lesquelles un certain nombre qui réglaient beaucoup de choses religieuses; mais ces lois étaient loin de suffire à la conduite de l'État, et d'ailleurs on ne dit pas que Numa les eût reçues des dieux. Ainsi donc, pour ce qui regarde les maux de l'âme, les maux de la conduite humaine, les maux qui corrompent les mœurs, maux si graves que les plus éclairés parmi les païens ne croient pas

[1] Ce ne fut que trois cents ans après la fondation de Rome, selon Tite Live, lib. III, cap. 33, 34.

[2] Voyez Xénophon, *De republ. Laced.*, cap. 8.

Digitized by Google

qu'un État y puisse résister, même quand les villes restent debout[1], pour tous les maux de ce genre, les dieux n'ont pris aucun souci d'en préserver leurs adorateurs; bien au contraire, comme nous l'avons établi plus haut, ils ont tout fait pour les aggraver.

CHAPITRE XVII.

De l'enlèvement des Sabines, et des autres iniquités commises par les Romains aux temps les plus vantés de la république.

On dira peut-être que si les dieux n'ont pas donné de lois aux Romains, c'est que « le caractère de ce « peuple, autant que ses lois, comme dit Salluste, « le rendait bon et équitable[2]. » Un trait de ce caractère, ce fut, j'imagine, l'enlèvement des Sabines. Qu'y a-t-il, en effet, de plus équitable et de meilleur que de ravir par force, au gré de chacun, des filles étrangères, après les avoir attirées par l'appât trompeur d'un spectacle? Parlons sérieusement : si les Sabins étaient injustes en refusant leurs filles, combien les Romains étaient-ils plus injustes en les prenant sans qu'on les leur accordât? Il eût été plus juste de faire la guerre au peuple voisin pour avoir refusé d'accorder ses filles, que pour avoir redemandé ses filles ravies. Mieux eût donc valu que Romulus se fût conduit de la sorte; car il n'est pas douteux que Mars n'eût aidé son fils à venger un refus injurieux et à parvenir ainsi à ses fins. La guerre lui eût donné une sorte de droit de s'emparer

[1] Saint Augustin fait peut-être allusion au beau passage de Plaute (*Persa*, act. IV, sc. 4, v. 11-14).

[2] Salluste, *Catilina*, ch. 9.

Digitized by Google

des filles qu'on lui refusait injustement, au lieu que la paix ne lui en laissait aucun de mettre la main sur des filles qu'on ne lui accordait pas; et ce fut une injustice de faire la guerre à des parents justement irrités. Heureusement pour eux, les Romains, tout en consacrant par les jeux du cirque[1] le souvenir de l'enlèvement des Sabines, ne pensèrent pas que ce fût un bon exemple à proposer à la république. Ils firent, à la vérité, la faute d'élever au rang des dieux Romulus, l'auteur de cette grande iniquité; mais on ne peut leur reprocher de l'avoir autorisée par leurs lois ou par leurs mœurs.

Quant à l'équité et à la bonté naturelles de leur caractère, je demanderai s'ils en donnèrent une preuve après l'exil de Tarquin. Ce roi, dont le fils avait violé Lucrèce, ayant été chassé de Rome avec ses enfants, le consul Junius Brutus força le mari de Lucrèce, Tarquin Collatin, qui était son collègue et l'homme le plus excellent et le plus innocent du monde, à se démettre de sa charge et même à quitter la ville, par cela seul qu'il était parent des Tarquins et en portait le nom. Et le peuple favorisa ou souffrit cette injustice, quoique ce fût lui qui eût fait Collatin consul aussi bien que Brutus[2]. Je demanderai encore si les Romains montrèrent cette équité et cette bonté tant vantées dans leur conduite à l'égard de Camille. Après avoir vaincu les Véïens, les plus redoutables ennemis de Rome, ce héros qui termina, après dix ans,

[1] Ces jeux annuels, consacrés à Neptune, s'appelaient *Consualia*, de *Consus*, nom de Neptune équestre. Voyez Tite Live, lib. I, cap. 9, et Varron, *De ling. lat.*, lib. VI, § 20.

[2] Voyez Tite Live, lib. I, cap. 6, et lib. II, cap. 2.

Digitized by Google

par la prise de la capitale ennemie, une guerre sanglante où Rome avait été mise à deux doigts de sa perte, fut appelé en justice par la haine de ses envieux et par l'insolence des tribuns du peuple, et trouva tant d'ingratitude chez ses concitoyens qu'il s'en alla volontairement en exil, et fut même condamné en son absence à dix mille as d'amende, lui qui allait devenir bientôt pour la seconde fois, en chassant les Gaulois, le vengeur de son ingrate patrie[1]. Mais il serait trop long de rapporter ici toutes les injustices et toutes les bassesses dont Rome fut le théâtre, à cette époque de discorde, où les patriciens s'efforçant de dominer sur le peuple, et le peuple s'agitant pour secouer le joug, les chefs des deux partis étaient assurément beaucoup plus animés par le désir de vaincre que par l'amour du bien et de l'équité.

CHAPITRE XVIII.

Témoignage de Salluste sur les mœurs du peuple romain, tour à tour contenues par la crainte et relâchées par la sécurité.

Au lieu donc de poursuivre, j'aime mieux rapporter le témoignage de ce même Salluste, qui m'a donné occasion d'aborder ce sujet en disant du peuple romain « que son caractère, autant que ses lois, le rendait bon et équitable. » Salluste veut ici glorifier ce temps où Rome, après la chute des rois, prit en très-peu d'années d'incroyables accroissements; et cependant il ne laisse pas d'avouer, dès le com-

[1] Voyez Tite Live, lib. v, cap. 32; Valère Maxime, lib. v, cap. 3; et Plutarque, *Vie de Camille*.

Digitized by Google

mencement du premier livre de son *Histoire*[1], que dans ce même temps, quand l'autorité passa des rois aux consuls, les patriciens ne tardèrent pas à opprimer le peuple, ce qui occasionna la séparation du peuple et du sénat et une foule de dissensions civiles. En effet, après avoir rappelé qu'entre la seconde et la troisième guerres puniques, les bonnes mœurs et la concorde régnaient parmi le peuple romain, heureux état de choses qu'il attribue, non à l'amour de la justice, mais à cette crainte salutaire de l'ennemi que Scipion Nasica voulait entretenir en s'opposant à la ruine de Carthage, l'historien ajoute ces paroles : « Mais, Carthage prise, la discorde, la cupidité, l'ambition, et tous les vices qui naissent d'ordinaire de la prospérité se développèrent rapidement. » D'où l'on doit conclure qu'auparavant ils avaient commencé de paraître et de grandir. Salluste ajoute, pour appuyer son sentiment : « Car les violences des citoyens puissants, qui amenèrent la séparation du peuple et du sénat, et une foule de dissensions civiles, troublèrent Rome dès le principe, et l'on n'y vit fleurir la modération et l'équité qu'au temps où les rois furent expulsés, alors qu'on redoutait les Tarquins et la guerre avec l'Étrurie. » On voit ici Salluste chercher la cause de cette modération et de cette équité qui régnèrent à Rome pendant un court espace de temps après l'expulsion des Tarquins. Cette cause, à ses yeux, c'est la crainte; on redoutait, en effet, la guerre terrible

[1] Salluste avait écrit l'histoire de Rome pendant la période de quatorze ans environ comprise entre 78 avant J.-C. et 65 après. Cet ouvrage est perdu; il n'en reste que des fragments.

Digitized by Google

que le roi Tarquin, appuyé sur ses alliés d'Étrurie, faisait au peuple qui l'avait chassé de son trône et de ses États. Mais ce qu'ajoute l'historien mérite une attention particulière : « Après cette époque, dit-il, les patriciens traitèrent les gens du peuple en esclaves, condamnant celui-ci à mort et celui-là aux verges, comme avaient fait les rois, chassant le petit propriétaire de son champ, et imposant à celui qui n'avait rien la plus dure tyrannie. Accablé de ces vexations, écrasé surtout par l'usure, le bas peuple, sur qui des guerres continuelles faisaient peser avec le service militaire les plus lourds impôts, prit les armes et se retira sur le mont Sacré et sur l'Aventin[1]; ce fut ainsi qu'il obtint ses tribuns et d'autres prérogatives. Mais la lutte et les dissensions ne furent entièrement éteintes qu'à la seconde guerre punique. » Voilà ce que devinrent, au bout de quelque temps, peu après l'expulsion des rois, ces Romains dont Salluste nous dit : « Que leur caractère, autant que leurs lois, les rendait justes et équitables. » Or, si telle a été la république romaine aux jours de sa vertu et de sa beauté, que dirons-nous du temps qui a suivi, où, comme dit Salluste : « Changeant peu à peu, de belle et vertueuse qu'elle était, elle devint laide et corrompue, » et cela, comme il a soin de le remarquer, depuis la ruine de Carthage? On peut voir, dans son *Histoire*, le tableau rapide qu'il trace de ces tristes temps, et par quels degrés la corruption, née des prospérités de Rome, aboutit enfin

[1] Ce fut dit-sept ans après l'expulsion des Tarquins que le peuple se retira sur le mont Sacré. Voyez Tite Live, lib. II, cap. 32, et lib. III, cap. 50.

Digitized by Google

à la guerre civile : « Depuis cette époque, dit-il, les antiques mœurs, au lieu de s'altérer insensiblement, s'écoulèrent comme un torrent; car le luxe et la cupidité avaient tellement dépravé la jeunesse que nul ne pouvait plus conserver son propre patrimoine ni souffrir la conservation de celui d'autrui. » Salluste parle ensuite avec quelque étendue des vices de Sylla et des autres hontes de la république, et tous les historiens sont ici d'accord avec lui, quoiqu'ils n'aient pas son éloquence.

Voilà, ce me semble, des témoignages suffisants pour faire voir à quiconque voudra y prendre garde dans quel abîme de corruption Rome était tombée avant l'avénement de Notre-Seigneur; car tous ces désordres avaient éclaté, non-seulement avant que Jésus-Christ revêtu d'un corps eût commencé à enseigner sa doctrine, mais avant qu'il fût né d'une vierge.

Si donc les païens n'osent imputer à leurs dieux les maux de ces temps antérieurs, tolérables avant la ruine de Carthage, intolérables depuis, bien que leurs dieux seuls, dans leur méchanceté et leur astuce, en jetassent la semence dans l'esprit des hommes par les folles opinions qu'ils y répandaient, pourquoi imputent-ils les maux présents à Jésus-Christ, dont la doctrine salutaire défend d'adorer ces dieux faux et trompeurs, et qui, condamnant par une autorité divine ces dangereuses et criminelles convoitises du cœur humain, retire peu à peu sa famille d'un monde corrompu et qui tombe, pour établir, non sur les applaudissements de la vanité, mais sur le jugement de la vérité même, son éternelle et glorieuse cité!

Digitized by Google

CHAPITRE XIX.

De la corruption où était tombée la république romaine avant que le Christ vînt abolir le culte des dieux.

Voilà donc comment la république romaine, « changeant peu à peu, de belle et vertueuse qu'elle était, devint laide et corrompue. » Et ce n'est pas moi qui le dis le premier; leurs auteurs, dont nous l'avons appris pour notre argent, l'ont dit longtemps avant l'avénement du Christ. Voilà comment depuis la ruine de Carthage, « les antiques mœurs, au lieu de s'altérer insensiblement, s'écoulèrent comme un torrent : tant le luxe et la cupidité avaient corrompu la jeunesse! » Où sont les préceptes donnés au peuple romain par ses dieux contre le luxe et la cupidité? et plût au ciel qu'ils se fussent contentés de se taire sur la chasteté et la modestie, au lieu d'exiger des pratiques indécentes et honteuses auxquelles ils donnaient une autorité pernicieuse par leur fausse divinité! Qu'on lise nos Écritures, on y verra cette multitude de préceptes sublimes et divins contre l'avarice et l'impureté, partout répandus dans les prophètes, dans le saint Évangile, dans les Actes et les Épîtres des Apôtres, et qui font éclater à l'oreille des peuples assemblés non pas le vain bruit des disputes philosophiques, mais le tonnerre des divins oracles roulant dans les nuées du ciel. Les païens n'ont garde d'imputer à leurs dieux le luxe, la cupidité, les mœurs cruelles et dissolues qui avaient si profondément corrompu la république avant la venue de Jésus-Christ; et ils osent reprocher à la religion chré-

Digitized by Google

tienne toutes les afflictions que leur orgueil et leurs débauches attirent aujourd'hui sur elle. Et pourtant, si les rois et les peuples, si tous les princes et les juges de la terre, si les jeunes hommes et les jeunes filles, les vieillards et les enfants, tous les âges, tous les sexes, sans oublier ceux à qui s'adresse saint Jean-Baptiste[1], publicains et soldats, avaient soin d'écouter et d'observer les préceptes de la vie chrétienne, la république serait ici-bas éclatante de prospérité et s'élèverait sans effort au comble de la félicité promise dans le royaume éternel ; mais l'un écoute et l'autre méprise, et comme il s'en trouve plus qui préfèrent la douceur mortelle des vices à l'amertume salutaire des vertus[2], il faut bien que les serviteurs de Jésus-Christ, quelle que soit leur condition, rois, princes, juges, soldats, provinciaux, riches et pauvres, libres ou esclaves de l'un ou de l'autre sexe, supportent cette république terrestre, fût-elle avilie, fût-elle au dernier degré de la corruption, pour mériter par leur patience un rang glorieux dans la sainte et auguste cour des anges, dans cette république céleste où la volonté de Dieu est l'unique loi.

CHAPITRE XX.

De l'espèce de félicité et du genre de vie qui plairaient le plus aux ennemis de la religion chrétienne.

Mais qu'importe aux adorateurs de ces mépri-

[1] *Luc*, III, 12.

[2] Saint Augustin paraît ici faire allusion au passage célèbre d'Hésiode sur les deux voies contraires du vice et de la vertu. Voyez les *Œuvres et les Jours*, vers 285 et sq. — Comp. Xénophon, dans les *Mémorables*, livre II, ch. 2, § 21, où se trouve la fable de Prodicus.

Digitized by Google

sables divinités, aux ardents imitateurs de leurs crimes et de leurs débauches, que la république soit vicieuse et corrompue? Qu'elle demeure debout, disent-ils; que l'abondance y règne; qu'elle soit victorieuse, pleine de gloire, ou mieux encore, tranquille au sein de la paix; que nous fait tout le reste? Ce qui nous importe, c'est que chacun accroisse tous les jours ses richesses pour suffire à ses profusions continuelles et s'assujettir les faibles. Que les pauvres fassent la cour aux riches pour avoir de quoi vivre, et pour jouir d'une oisiveté tranquille à l'ombre de leur protection; que les riches fassent des pauvres les instruments de leur vanité et de leur fastueux patronage. Que les peuples saluent de leurs applaudissements, non les tuteurs de leurs intérêts, mais les pourvoyeurs de leurs plaisirs; que rien de pénible ne soit commandé, rien d'impur défendu; que les rois s'inquiètent de trouver dans leurs sujets, non la vertu, mais la docilité; que les sujets obéissent aux rois, non comme aux directeurs de leurs mœurs, mais comme aux arbitres de leur fortune et aux intendants de leurs voluptés, ressentant pour eux, à la place d'un respect sincère, une crainte servile; que les lois veillent plutôt à conserver à chacun sa vigne que son innocence; que l'on n'appelle en justice que ceux qui entreprennent sur le bien ou sur la vie d'autrui, et qu'au reste il soit permis de faire librement tout ce qu'on veut des siens ou avec les siens, ou avec tous ceux qui veulent y consentir; que les prostituées abondent dans les rues pour quiconque désire en jouir, surtout pour ceux qui n'ont pas le moyen d'entretenir une con-

Digitized by Google

cubine; partout de vastes et magnifiques maisons, des festins somptueux, où chacun, pourvu qu'il le veuille et qu'il le puisse, trouve jour et nuit le jeu, le vin, le vomitoire, la volupté; qu'on entende partout le bruit de la danse; que le théâtre frémisse des transports d'une joie dissolue et des émotions qu'excitent les plaisirs les plus honteux et les plus cruels. Qu'il soit déclaré ennemi public celui qui osera blâmer ce genre de félicité; et si quelqu'un veut y mettre obstacle, qu'on ne l'écoute pas, que le peuple l'arrache de sa place et le supprime du nombre des vivants; que ceux-là seuls soient regardés comme de vrais dieux qui ont procuré au peuple ce bonheur et qui le lui conservent; qu'on les adore suivant leurs désirs; qu'ils exigent les jeux qui leur plaisent et les reçoivent de leurs adorateurs ou avec eux; qu'ils fassent seulement que ni la guerre, ni la peste, ni aucune autre calamité, ne troublent un état si prospère! Est-ce là, je le demande à tout homme en possession de sa raison, est-ce là l'empire romain? ou plutôt, n'est-ce pas la maison de Sardanapale, de ce prince livré aux voluptés, qui fit écrire sur son tombeau qu'il ne lui restait plus après la mort que ce que les plaisirs avaient déjà consumé de lui pendant sa vie? Si nos adversaires avaient un roi comme celui-là, complaisant pour toute débauche et désarmé contre tout excès, ils lui consacreraient, je n'en doute pas, et de plus grand cœur que les anciens Romains à Romulus, un temple et un flamine.

Digitized by Google

CHAPITRE XXI.

Sentiment de Cicéron sur la république romaine.

Si nos adversaires récusent le témoignage de l'historien qui nous a dépeint la république romaine comme déchue de sa beauté et de sa vertu, s'ils s'inquiètent peu d'y voir abonder les crimes, les désordres et les souillures de toute espèce, pourvu qu'elle se maintienne et subsiste, qu'ils écoutent Cicéron, qui ne dit plus seulement, comme Salluste, que la république était déchue, mais qu'elle avait cessé d'être et qu'il n'en restait plus rien. Il introduit Scipion, le destructeur de Carthage, discourant sur la république en un temps où la corruption décrite par Salluste faisait pressentir sa ruine prochaine. C'est le moment[1] qui suivit la mort de l'aîné des Gracques, le premier, au témoignage du même Salluste, qui ait excité de grandes séditions; et il est question de sa fin tragique, dans la suite du dialogue. Or, sur la fin du second livre, Scipion s'exprime en ces termes[2] : « Si dans un concert il faut maintenir un certain accord entre les sons différents qui sortent de la flûte, de la lyre et des voix humaines, sous peine de blesser par la moindre discordance les oreilles exercées, si ce parfait accord ne peut s'obtenir qu'en soumettant les accents les plus divers à une même mesure, de même, dans l'État, un certain

[1] Le dialogue de Cicéron sur la *République* est censé avoir eu lieu l'an de Rome 625, sous le consulat de Tuditanus et d'Aquillius.

[2] Cette citation de la *République* de Cicéron est tirée du second livre qu'Angelo Maio a retrouvé presque tout entier. Voyez le chap. 42.

Digitized by Google

équilibre est nécessaire entre les diverses classes, hautes, basses et moyennes, et l'harmonie résulte ici, comme dans la musique, d'un accord entre des éléments très-divers; cette harmonie, dans l'État, c'est la concorde, le plus fort et le meilleur gage du salut public, mais qui, sans la justice, ne peut exister[1]. » Scipion développe quelque temps cette thèse, pour montrer combien la justice est avantageuse à un État, et combien tout est compromis quand elle disparaît. Alors l'un des interlocuteurs, Philus[2], prend la parole et demande que la question soit traitée plus à fond, et que par de nouvelles recherches sur la nature du juste, on fixe la valeur de cette maxime qui commençait alors à se répandre : qu'il est impossible de gouverner la république sans injustice. Scipion consent que l'on discute ce problème, et il ajoute qu'à son avis tout ce qu'on a dit sur la république n'est rien et qu'il est impossible de passer outre, si on n'a pas établi, non-seulement qu'il n'est pas impossible de gouverner sans injustice, mais qu'il est impossible de gouverner sans prendre la justice pour règle souveraine[3]. Cette question, remise au lendemain, est agitée avec grande chaleur et fait le

[1] Montesquieu s'est servi de la même comparaison : « Ce que l'on appelle union, dans un corps politique, dit-il, est une chose fort équivoque. La vraie est une union d'harmonie qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paraissent, concourent au bien général, comme des dissonances dans la musique, qui concourent à l'accord total. » (*Grandeur et décadence des Romains*, ch. 10.)

[2] L. Furius Philus, consul en 618. — Ce personnage est, avec Scipion et Lélius, un des principaux interlocuteurs du dialogue de Cicéron.

[3] Cette démonstration formait le chap. 43 du livre II de la *République*.

Digitized by Google

sujet du troisième livre. Philus prend le parti de ceux qui soutiennent qu'une république ne peut être gouvernée sans injustice, après avoir déclaré toutefois que ce sentiment n'est pas le sien. Il plaide de son mieux pour l'injustice contre la justice, tâchant de montrer par des raisons vraisemblables et par des exemples que la première est aussi avantageuse à la république que la seconde lui est inutile. Alors Lélius, sur la prière de tous, entreprend la défense de la justice et fait tous ses efforts pour démontrer qu'il n'y a rien de plus contraire à un État que l'injustice, et que sans une justice sévère il n'y a ni gouvernement, ni sécurité possibles.

Cette question paraissant suffisamment traitée, Scipion reprend son discours et recommande cette courte définition qu'il avait donnée : La république, c'est la chose du peuple[1]. Or, le peuple n'est point un pur assemblage d'individus, mais une société fondée sur des droits reconnus et sur la communauté des intérêts. Ensuite il fait voir combien une bonne définition est utile dans tout débat, et il conclut de la sienne que la république, la chose du peuple, n'existe effectivement que lorsqu'elle est administrée selon le bien et la justice, soit par un roi, soit par un petit nombre de grands, soit par le peuple entier. Mais quand un roi est injuste et devient un *tyran*, comme disent les Grecs, quand les grands sont injustes et deviennent une faction, ou enfin quand le peuple est injuste et devient, lui aussi, un tyran, car Scipion ne voit pas d'autre nom à lui donner, alors, non-seule-

[1] Voyez *De Republ.*, lib. I, cap. 25.

Digitized by Google

ment la république est corrompue, comme on l'avait reconnu la veille, mais, aux termes de la définition établie, la république n'est plus, puisqu'elle a cessé d'être la chose du peuple pour devenir celle d'un tyran ou d'une faction, le peuple lui-même, du moment qu'il devient injuste, cessant d'être le peuple, c'est-à-dire une société fondée sur des droits reconnus et sur la communauté des intérêts.

Lors donc que la république romaine était telle que la décrit Salluste, elle n'était pas seulement déchue de sa beauté et de sa vertu, comme le dit l'historien, mais elle avait cessé d'être, suivant le raisonnement de ces grands hommes. C'est ce que Cicéron prouve au commencement du cinquième livre, où il ne parle plus au nom de Scipion, mais en son propre nom. Après avoir rappelé ce vers d'Ennius :

Rome a pour seul appui ses mœurs et ses grands hommes,

« ce vers, dit-il, par la vérité comme par la précision, me semble un oracle émané du sanctuaire. Ni les hommes, en effet, si l'État n'avait eu de telles mœurs, ni les mœurs publiques, s'il ne s'était montré de tels hommes, n'auraient pu fonder ou maintenir pendant si longtemps une si vaste domination. Aussi voyait-on, avant notre siècle, la force des mœurs héréditaires appeler naturellement les hommes supérieurs, et ces hommes éminents retenir les vieilles coutumes et les institutions des aïeux. Notre siècle, au contraire, recevant la république comme un chef-d'œuvre d'un autre âge, qui déjà commençait à vieillir et à s'effacer, non-seulement a négligé de renouveler les couleurs du tableau primitif, mais

Digitized by Google

ne s'est pas même occupé d'en conserver au moins le dessin et comme les derniers contours.

« Que reste-t-il en effet de ces mœurs antiques, sur lesquelles le poëte appuyait la république romaine? Elles sont tellement surannées et mises en oubli, que, loin de les pratiquer, on ne les connaît même plus. Parlerai-je des hommes? Les mœurs elles-mêmes n'ont péri que par le manque de grands hommes; désastre qu'il ne suffit pas d'expliquer, et dont nous aurions besoin de nous faire absoudre, comme d'un crime capital; car c'est grâce à nos vices, et non par quelque coup du sort que, conservant encore la république de nom, nous en avons dès longtemps perdu la réalité [1]. »

Voilà quels étaient les sentiments de Cicéron, longtemps, il est vrai, après la mort de Scipion l'Africain[2], mais enfin avant l'avénement de Jésus-Christ. Certes, si un pareil état de choses eût existé et eût été signalé depuis l'établissement de la religion du Christ, quel est celui de nos adversaires qui ne l'eût imputé à son influence? Je demande donc pourquoi leurs dieux ne se sont pas mis en peine de prévenir cette ruine de la république romaine que Cicéron, bien longtemps avant l'incarnation de Jésus-Christ, déplore avec de si pathétiques accents? Maintenant c'est aux admirateurs des antiques mœurs et de la vieille Rome d'examiner s'il est bien vrai que la justice régnât dans ce temps-là; peut-être, à la place

[1] Cicéron, *De la République*, liv. v, trad. de M. Villemain.

[2] Scipion l'Africain mourut l'an de Rome 624. C'est environ soixante-dix ans après que Cicéron écrivit le dialogue de la *République*, c'est-à-dire soixante ans avant J.-C.

Digitized by Google

d'une vivante réalité, n'y avait-il qu'une surface ornée de couleurs brillantes, suivant l'expression échappée à Cicéron. Mais nous discuterons ailleurs cette question, s'il plaît à Dieu[1]. Car je m'efforcerai de prouver, en temps et lieu, que selon les définitions de la république et du peuple, données par Scipion avec l'assentiment de ses amis, jamais il n'y a eu à Rome de république, parce que jamais il n'y a eu de vraie justice. Si l'on veut se relâcher de cette sévérité et prendre des définitions plus généralement admises, je veux bien convenir que la république romaine a existé, surtout à mesure qu'on s'enfonce dans les temps primitifs; mais il n'en demeure pas moins établi que la véritable justice n'existe que dans cette république dont le Christ est le fondateur et le gouverneur. Je puis en effet lui donner le nom de république, puisqu'elle est incontestablement la chose du peuple; mais si ce mot, pris ailleurs dans un autre sens, s'écarte trop ici de notre langage accoutumé, il faut au moins reconnaître que le seul siége de la vraie justice, c'est cette cité dont il est dit dans l'Écriture sainte : « On a publié de toi des choses glo-« rieuses, ô cité de Dieu[2]! »

CHAPITRE XXII.

Que les dieux des Romains n'ont jamais pris soin d'empêcher que les mauvaises mœurs ne fissent périr la république.

Mais, pour revenir à la question, qu'on célèbre tant qu'on voudra la république romaine, telle qu'elle

[1] Voyez plus bas le livre XIX, ch. 21 et 24.
[2] *Psal.*, LXXXVI, 3.

Digitized by Google

a été ou telle qu'elle est, il est certain que, selon leurs plus savants écrivains, elle était déchue bien avant l'avénement du Christ; que dis-je? n'ayant plus de mœurs, elle n'était déjà plus. Pour l'empêcher de périr, qu'auraient dû faire des dieux protecteurs? lui donner les préceptes qui règlent la vie et forment les mœurs, en échange de tant de prêtres, de temples, de sacrifices, de cérémonies, de fêtes et de jeux solennels. Mais en tout cela les démons ne songeaient qu'à leur intérêt, se mettant fort peu en peine de la manière dont le peuple vivait, le portant au contraire à mal vivre, pourvu qu'asservi par la crainte il continuât de les honorer. Si on répond qu'ils lui ont donné des préceptes, qu'on les cite, qu'on les montre; qu'on nous dise à quel commandement des dieux ont désobéi les Gracques en troublant l'État par leurs séditions; Marius, Cinna et Carbon, en allumant des guerres civiles injustes dans leurs commencements, cruelles dans leur progrès, sanglantes dans leur terme; Sylla enfin, dont on ne saurait lire la vie, les mœurs, les actions dans Salluste et dans les autres historiens, sans frémir d'horreur. Qui n'avouera qu'une telle république avait cessé d'exister? Dira-t-on, pour la défense de ces dieux, qu'ils ont abandonné Rome à cause de cette corruption même, selon ces vers de Virgile[1] :

« Les dieux protecteurs de cet empire ont tous abandonné leurs temples et leurs autels. »

Mais d'abord, s'il en est ainsi, les païens n'ont pas le droit de se plaindre que la religion chrétienne leur ait

[1] *Énéide*, liv. II, v. 351, 352.

Digitized by Google

fait perdre la protection de leurs dieux, puisque déjà les mœurs corrompues de leurs ancêtres avaient chassé des autels de Rome, comme des mouches, tout cet essaim de petites divinités. Où était d'ailleurs cette armée de dieux, lorsque Rome, longtemps avant la corruption des mœurs antiques, fut prise et brûlée par les Gaulois? S'ils étaient là, ils dormaient sans doute; car de toute la ville tombée au pouvoir de l'ennemi, il ne restait aux Romains que le Capitole, qui aurait été pris comme tout le reste, si les oies n'eussent veillé pendant le sommeil des dieux[1]. Et de là, l'institution de la fête des oies, qui fit presque tomber Rome dans les superstitions des Égyptiens, adorateurs des bêtes et des oiseaux[2]. Mais mon dessein n'est pas de parler présentement de ces maux extérieurs qui se rapportent au corps plutôt qu'à l'esprit et qui ont pour cause la guerre ou tout autre fléau; je ne parle que de la décadence des mœurs, d'abord insensiblement altérées, puis s'écoulant comme un torrent et entraînant si rapidement la république dans leur ruine qu'il n'en restait plus, au jugement de graves esprits, que les murailles et les maisons. Certes, les dieux auraient eu raison de se retirer d'elle pour la laisser périr, et, comme dit Virgile, d'abandonner leurs temples et leurs autels, si elle eût méprisé leurs préceptes de vertu et de justice; mais que dire de ces dieux, qui ne veulent plus vivre avec un peuple qui les adore, sous prétexte qu'il vit mal, quand ils ne lui ont pas appris à bien vivre?

[1] Voyez Tite Live, lib. v, cap. 38 et sq., et cap. 47, 48.
[2] Voyez Plutarque, *De fort. Roman.*, § 12.

Digitized by Google

CHAPITRE XXIII.

Que les vicissitudes des choses temporelles ne dépendent point de la faveur ou de l'inimitié des démons, mais du conseil du vrai Dieu.

J'irai plus loin; je dirai que les dieux ont paru aider leurs adorateurs à contenter leurs convoitises, et n'ont jamais rien fait pour les contenir. C'est en effet par leur assistance que Marius, homme nouveau et obscur, fauteur cruel de guerres civiles, fut porté sept fois au consulat et mourut, chargé d'années, échappant aux mains de Sylla vainqueur; pourquoi donc cette même assistance ne l'a-t-elle pas empêché d'accomplir tant de cruautés? Si nos adversaires répondent que les dieux ne sont pour rien dans sa fortune, ils nous font une grande concession; car ils nous accordent qu'on peut se passer des dieux pour jouir de cette prospérité terrestre dont ils sont si épris, qu'on peut avoir force, richesse, honneurs, santé, grandeur, longue vie, comme Marius, tout en ayant les dieux contraires, et qu'on peut souffrir, comme Régulus, la captivité, l'esclavage, la misère, les veilles, les douleurs, les tortures et la mort enfin, tout en ayant les dieux propices. Si on accorde cela, on avoue en somme que les dieux ne servent à rien et que c'est en vain qu'on les adore. Si les dieux, en effet, loin de former les hommes à ces vertus de l'âme et à cette vie honnête qui les autorise à espérer le bonheur après la mort, leur donnent des leçons toutes contraires, et si d'ailleurs, quand il s'agit des biens passagers et temporels, ils ne peuvent nuire à ceux

Digitized by Google

qu'ils détestent, ni être utiles à ceux qu'ils aiment, pourquoi les adorer? pourquoi s'empresser autour de leurs autels? pourquoi, dans les mauvais jours, murmurer contre eux, comme s'ils avaient par colère retiré leur protection? et pourquoi en prendre occasion pour outrager et maudire la religion chrétienne? Si, au contraire, dans l'ordre des choses temporelles, ils peuvent nuire ou servir, pourquoi ont-ils accordé au détestable Marius leur protection, et l'ont-ils refusée au vertueux Régulus? Cela ne fait-il pas voir qu'ils sont eux-mêmes très-injustes et très-pervers? Que si, par cette raison même, on est porté à les craindre et à les adorer, on se trompe, puisque rien ne prouve que Régulus les ait moins adorés que Marius. Et qu'on ne s'imagine pas non plus qu'il faille mener une vie criminelle à cause que les dieux semblent avoir favorisé Marius plutôt que Régulus. Je rappellerais alors que Métellus[1], un des plus excellents hommes parmi les Romains, qui eut cinq fils consulaires, fut un homme très-heureux, au lieu que Catilina, vrai scélérat, périt misérablement dans la guerre criminelle qu'il avait excitée. Enfin, la véritable et certaine félicité n'appartient qu'aux gens de bien adorant le Dieu qui seul peut la donner.

Lors donc que cette république périssait par ses mauvaises mœurs, les dieux ne firent rien pour l'empêcher de périr en réglant ses mœurs ou en les corrigeant; au contraire, ils travaillaient à la faire périr

[1] Il s'agit de Métellus le Numidique, petit-fils du pontife L. Métellus. Saint Augustin commet ici une légère inexactitude en donnant cinq enfants à Métellus, au lieu de quatre. Voyez Cicéron, *De fin.*, lib. v, cap. 27 et 28; et Valère Maxime, lib. VII, cap. 1.

Digitized by Google

en accroissant la décadence et la corruption des mœurs. Et qu'ils ne viennent pas se faire passer pour bons, sous prétexte qu'ils abandonnèrent Rome en punition de ses iniquités. Non, ils restèrent là; leur imposture est manifeste; ils n'ont pu ni aider les hommes par de bons conseils, ni se cacher par leur silence. Je ne rappellerai pas que les habitants de Minturnes, touchés de l'infortune de Marius, le recommandèrent à la déesse Marica[1], et que cet homme cruel, sauvé contre toute espérance, rentra à Rome plus puissant que jamais à la tête d'hommes non moins cruels que lui et se montra, au témoignage des historiens, plus atroce et plus impitoyable que ne l'eût été le plus barbare ennemi. Mais encore une fois, je laisse cela de côté, et je n'attribue point cette sanglante félicité de Marius à je ne sais quelle Marica, mais à une secrète providence de Dieu, qui a voulu par là fermer la bouche à nos ennemis et retirer de l'erreur ceux qui, au lieu d'agir par passion, réfléchissent sérieusement sur les faits. Car bien que les démons aient quelque puissance en ces sortes d'événements, ils n'en ont qu'à condition de la recevoir du Tout-Puissant, et cela pour plusieurs raisons : d'abord pour que nous n'estimions pas à un trop haut prix la félicité temporelle, puisqu'elle est souvent accordée aux méchants, témoin Marius; puis, pour que nous ne la considérions pas non plus comme un mal, puisque nous en voyons également jouir un grand nombre de bons et pieux serviteurs

[1] Marica est le nom d'une déesse qu'on adorait à Minturnes et qui n'était autre que Circé, au témoignage de Lactance, *Instit.*, lib. I, cap. 21. Comp. Servius, *ad Æneid.*, lib. VII, vers. 47, et lib. XII, vers. 164.

Digitized by Google

du seul et vrai Dieu, malgré les démons; enfin pour que nous ne soyons pas tentés de craindre ces esprits immondes ou de chercher à nous les rendre propices, comme arbitres souverains des biens et des maux temporels, puisqu'il en est des démons comme des méchants en ce monde, qui ne peuvent faire que ce qui leur est permis par celui dont les jugements sont aussi justes qu'incompréhensibles.

CHAPITRE XXIV.

Des proscriptions de Sylla auxquelles les démons se vantent d'avoir prêté leur assistance.

Il est certain que lorsque Sylla, dont le gouvernement fut si atroce qu'en se portant le vengeur des cruautés de Marius il le fit regretter, se fut approché de Rome pour combattre son rival, les entrailles des victimes parurent si favorables, suivant le rapport de Tite Live[1], que l'aruspice Postumius, convaincu qu'avec l'aide des dieux Sylla ne pouvait manquer de réussir dans ses desseins, répondit du succès sur sa tête. Vous voyez bien que les dieux ne s'étaient point retirés de leurs temples et de leurs autels, puisqu'ils prédisaient l'avenir, sans se mettre en peine du reste de rendre Sylla meilleur. Ils avaient des présages pour lui promettre une grande félicité et n'avaient point de menaces pour réprimer son ambition coupable. Ce n'est pas tout : comme il faisait la guerre en Asie contre Mithridate, Jupiter lui fit dire par Lucius Titius qu'il serait vainqueur, ce

[1] Le passage que désigne ici saint Augustin faisait probablement partie du livre 77e, un de ceux qui sont perdus.

Digitized by Google

qui arriva. Plus tard, quand Sylla méditait de retourner à Rome pour venger par les armes ses injures et celles de ses amis, le même Jupiter lui fit dire par un soldat de la sixième légion que, lui ayant déjà présagé sa victoire contre Mithridate, il lui promettait encore de lui donner la puissance nécessaire pour s'emparer de la république, non toutefois sans répandre beaucoup de sang. Sylla voulut savoir du soldat sous quelle forme il avait vu Jupiter, et reconnut que c'était la même que le dieu avait déjà revêtue pour lui faire annoncer une première fois qu'il serait vainqueur. Comment justifier les dieux du soin qu'ils ont pris de prédire à Sylla le succès de ses entreprises, et de leur négligence à lui donner d'utiles avertissements pour détourner les maux qu'allait déchaîner sur Rome une guerre impie, honte et ruine de la république? Il faut conclure de là, comme je l'ai dit plusieurs fois et comme les saintes Écritures et l'expérience même nous le font assez connaître, que les démons n'ont d'autre but que de passer pour dieux, de se faire adorer comme tels, et de porter les hommes à leur offrir un culte qui les associe à leurs crimes, afin qu'étant unis avec eux dans une même cause, ils soient condamnés comme eux par un même jugement de Dieu.

Quelque temps après, Sylla vint à Tarente, et ayant sacrifié, il aperçut au haut du foie de la victime la forme d'une couronne d'or. Sur ce présage, l'aruspice Postumius lui promit une grande victoire et ordonna que Sylla seul mangeât de ce foie. Presqu'au même instant l'esclave d'un certain Lucius

Digitized by Google

Pontius s'écria, d'un ton inspiré : Je suis le messager de Bellone, la victoire est à toi, Sylla! Puis il ajouta que le Capitole serait brûlé. Là-dessus étant sorti du camp, il revint le lendemain encore plus ému, et s'écria : Le Capitole est brûlé! et, en effet[1], il l'était. On sait qu'il est facile à un démon de prévoir un tel événement et d'en apporter très-promptement la nouvelle; mais considérez ici, ce qui importe fort à notre sujet, sous quels dieux veulent vivre ceux qui blasphèment le Sauveur venu pour les délivrer de la domination des démons. Cet homme s'écria, comme inspiré : La victoire est à toi, Sylla! et pour faire croire qu'il était animé de l'esprit divin, il annonça comme prochain un événement qui s'accomplit en effet, tout éloigné qu'il fût de celui qui le prédisait; mais il ne cria point : Sylla, garde-toi d'être cruel! de manière à prévenir les horribles cruautés que commit à Rome cet illustre vainqueur à qui fut annoncé son triomphe par une couronne d'or empreinte sur le foie d'un veau! Certes, si c'étaient des dieux justes et non des démons impies qui fissent paraître de tels présages, ils auraient bien plutôt révélé à Sylla, par l'inspection des entrailles, les maux que sa victoire devait causer à l'État et à lui-même. Car il est certain qu'elle ne fut pas si avantageuse à sa gloire que fatale à son ambition, puisque enivré par la prospérité, il lâcha la bride à ses passions et fit plus de mal à son âme en la perdant de mœurs qu'il

[1] Cet incendie eut lieu l'an de Rome 670, le 7 juillet. Les historiens l'attribuent à diverses causes, par exemple à la négligence d'un gardien. Voyez sur ces prédictions le *De divinatione* de Cicéron, qui avait sous les yeux les Commentaires de Sylla (lib. I, cap. 33).

Digitized by Google

n'en fît à ses ennemis en les tuant. Cependant ces malheurs si réels et si lamentables, les dieux ne les lui annoncèrent ni par les entrailles des victimes, ni par des augures, ni par quelque songe ou quelque prophétie. Ils n'appréhendaient pas qu'il fût vaincu, mais qu'il se vainquit lui-même; ou plutôt ils travaillaient à faire que ce vainqueur de ses concitoyens devînt esclave de ses vices et d'autant plus asservi par là même au joug des démons.

CHAPITRE XXV.

Que les démons ont toujours excité les hommes au mal en donnant aux crimes l'autorité de leur exemple.

Qui ne reconnaît donc par là, si ce n'est celui qui aime mieux imiter de tels dieux que d'être préservé de leur commerce par la grâce du vrai Dieu, qui ne sent et ne comprend que tout leur effort est de donner au crime par leur exemple une autorité divine? On les a même vus se battre les uns contre les autres dans une grande plaine de la Campanie, où peu après se donna une bataille entre les deux partis qui divisaient la république. Un bruit formidable se fit d'abord entendre [1], et plusieurs rapportèrent bientôt qu'ils avaient vu pendant quelques jours deux armées qui étaient aux prises. Le combat fini, on trouva des espèces de vestiges d'hommes et de chevaux, autant qu'il pouvait en rester après une telle mêlée. Si donc les dieux se sont véritablement battus ensemble, il n'en faut pas davantage pour excuser les

[1] Voyez Tite Live, lib. LXXIX; Valère Maxime, lib. V, cap. 5, § 4, et Orose, *Hist.*, lib. V, cap. 19.

Digitized by Google

guerres civiles; et, dans cette hypothèse, je vous prie de considérer quelle est la méchanceté ou la misère de ces dieux; si, au contraire, ce combat n'était qu'une vaine apparence, quel autre dessein ont-ils pu avoir que de justifier les guerres civiles des Romains et de leur faire croire qu'elles étaient innocentes, puisque les dieux les autorisaient par leur exemple? Ces guerres, en effet, avaient déjà commencé, et déjà elles étaient signalées par des événements tragiques; on se racontait avec émotion l'histoire de ce soldat qui voulant dépouiller un mort, après la bataille, reconnut son frère et se tua sur son cadavre en maudissant les discordes civiles. De peur donc qu'on ne fût trop affligé de ces malheurs et afin que l'ardeur criminelle des partis allât toujours croissant, ces démons, qui se faisaient passer pour des dieux et adorer comme tels, eurent l'idée de se montrer aux hommes en état de guerre les uns contre les autres, afin que l'autorité d'un exemple divin étouffât dans les âmes les restes de l'affection patriotique. C'est par une ruse pareille qu'ils ont fait instituer ces jeux scéniques dont j'ai déjà beaucoup parlé, et où le drame et le chant attribuent aux dieux de telles infamies qu'il suffit de les en croire capables ou de penser qu'ils les voient représenter avec plaisir pour les imiter en toute sécurité. Or, de crainte qu'on ne vînt à révoquer en doute ces combats entre les dieux que nous lisons dans les poëtes et à les regarder comme d'injurieuses fictions, les dieux ne se sont pas bornés à les faire représenter sur le théâtre, ils ont voulu se donner eux-mêmes en représentation sur un champ de bataille.

Digitized by Google

J'ai dû insister sur ce point, parce que les auteurs païens n'ont pas fait difficulté de déclarer que la république romaine était morte de corruption, et qu'il n'en restait déjà plus rien avant l'avénement de notre Seigneur Jésus-Christ. Or cette corruption, nos adversaires ne l'imputent point à leurs dieux, et cependant ils prétendent imputer à notre Sauveur ces maux passagers qui ne sauraient perdre les bons ni dans cette vie, ni dans l'autre. Chose étrange! ils accusent le Christ qui a donné tant de préceptes pour la purification des mœurs et contre la corruption et les vices, et ils n'accusent point leurs dieux, qui loin de préserver par de semblables préceptes le peuple qui les servait, ont fait tous leurs efforts pour le précipiter plus avant dans le mal par leur exemple et leur autorité. J'espère donc qu'il ne se rencontrera plus personne qui ose expliquer la chute de l'empire romain en disant avec Virgile :

« Tous les dieux se sont retirés de leurs temples et ont abandonné leurs autels. »

Comme si ces dieux étaient des amis de la vertu, irrités contre les vices des hommes! Non; car ces présages tirés des entrailles des victimes, ces augures, ces prédictions, par lesquelles les dieux païens se complaisaient à faire croire qu'ils connaissaient l'avenir et influaient sur le destin des combats, tout cela témoigne qu'ils n'avaient pas cessé d'être présents. Et plût à Dieu qu'ils se fussent retirés! la fureur des guerres civiles eût été moins excitée par les passions romaines qu'elle ne le fut par leurs instigations détestables.

Digitized by Google

CHAPITRE XXVI.

Que les faux dieux donnaient en secret des préceptes pour les bonnes mœurs et en public des exemples d'impudicité.

Après avoir mis au grand jour les cruautés et les turpitudes des dieux, lesquelles, feintes ou véritables, sont proposées en exemple au public et consacrées dans des fêtes solennelles qu'on a établies sur leur demande et par crainte d'encourir leur vengeance en cas de refus, la question est de savoir comment il se fait que ces mêmes démons, qui confessent assez par là leur caractère d'esprits immondes, partisans de tous ces crimes dont ils demandent la représentation à l'impudicité des uns et à la faiblesse des autres, comment, dis-je, ces amis d'une vie criminelle et souillée passent pour donner dans le secret de leurs sanctuaires quelques préceptes de vertu à un certain nombre d'initiés. Si le fait est vrai, je n'y vois qu'une preuve de plus de l'excès de leur malice. Car tel est l'ascendant de la droiture et de la chasteté, qu'il n'est presque personne qui ne soit bien aise d'être loué pour ces vertus dont le sentiment ne se perd jamais dans les natures les plus corrompues. Si donc les démons ne se transformaient pas quelquefois, comme dit l'Écriture, en anges de lumière [1], ils ne pourraient pas séduire les hommes. Ainsi l'impudicité s'étale à grand bruit devant la foule, et la chasteté murmure à peine quelques paroles hypocrites à l'oreille d'un petit nombre d'initiés. On expose en public ce qui

[1] II *Cor.*, XI, 14.

Digitized by Google

est honteux, et on tient secret ce qui est honnête; la vertu se cache et le vice s'affiche; le mal a des spectateurs par milliers et le bien trouve à peine quelques disciples, comme si l'on devait rougir de ce qui est honnête et faire gloire de ce qui ne l'est pas. Mais où enseigne-t-on ces beaux préceptes? où donc, sinon dans les temples des démons, dans les retraites de l'imposture? C'est que les préceptes secrets sont pour surprendre la bonne foi des honnêtes gens, qui sont toujours en petit nombre, et les spectacles publics pour empêcher les méchants, qui sont toujours en grand nombre, de se corriger.

Quant à nous, si on nous demandait où et quand les initiés de la déesse Célestis[1] entendaient des préceptes de chasteté, nous ne pourrions le dire; mais ce que nous savons, c'est que lorsque nous étions devant son temple, en présence de sa statue, au milieu d'une foule de spectateurs qui ne savaient où trouver place, nous regardions les jeux avec une attention extrême, considérant tour à tour, d'un côté, le cortége des courtisanes, de l'autre, la déesse vierge, devant laquelle on jouait des scènes infâmes en manière d'adoration. Pas un mime qui ne fût obscène, pas une comédienne qui ne fût impudique; chacun remplissait de son mieux son office d'impureté. On savait très-bien ce qui était fait pour plaire à cette divinité virginale, et la matrone qui assistait à ces exhibitions retournait du temple à sa demeure plus savante qu'elle n'était venue. Les plus sages détournaient la vue des pos-

[1] Sur la déesse Célestis, voyez plus haut, liv. II, ch. 4.

Digitized by Google

tures lascives des comédiens, mais un furtif regard leur apprenait l'art de faire le mal. Elles n'osaient pas, devant des hommes, regarder d'un œil libre des gestes impudiques, mais elles osaient moins encore condamner d'un cœur chaste un spectacle réputé divin. Et pourtant ce qui s'enseignait ainsi publiquement dans le temple, on n'osait le faire qu'en secret dans la maison, comme si un reste de pudeur eût empêché les hommes de se livrer en toute liberté à des actions enseignées par la religion et dont la représentation était même prescrite sous peine d'irriter les dieux. Et maintenant quel est cet esprit qui agit sur le cœur des méchants par des impressions secrètes, qui les pousse à commettre des adultères et y trouve, pendant qu'on les commet, un spectacle agréable, sinon le même qui se complaît à ces représentations impures, qui consacre dans les temples les images des démons et sourit dans les jeux aux images des vices, qui murmure en secret quelques paroles de justice pour surprendre le petit nombre des bons, et étale en public les appâts du vice pour attirer sous son joug le nombre infini des méchants?

CHAPITRE XXVII.

Quelle funeste influence ont exercée sur les mœurs publiques les jeux obscènes que les Romains consacraient à leurs dieux pour les apaiser.

Un grave personnage et qui se piquait de philosophie, Cicéron, sur le point d'être édile, criait à qui voulait l'entendre[1] qu'entre autres devoirs de sa

[1] Allusion à un passage du 6e discours contre Verrès (cap. 8).

Digitized by Google

magistrature il avait à apaiser la déesse Flore par des jeux solennels. Or, ces jeux marquaient d'autant plus de dévotion qu'ils étaient plus obscènes. Il dit ailleurs (et alors il était consul, et la république courait le plus grand danger) que l'on avait célébré des jeux pendant dix jours et que rien n'avait été négligé pour apaiser les dieux [1]; comme s'il n'eût pas mieux valu irriter de tels dieux par la tempérance que les apaiser par la luxure, et provoquer même leur inimitié par la pudeur que leur agréer. En effet, les partisans de Catilina ne pouvaient, si cruels qu'ils fussent, causer autant de mal aux Romains que leur en faisaient les dieux en leur imposant ces jeux sacriléges. Pour détourner le dommage dont l'ennemi menaçait les corps, on recourait à des moyens mortellement pernicieux pour les âmes, et les dieux ne consentaient à se porter au secours des murailles de Rome qu'après avoir travaillé à la ruine de ses mœurs. Cependant ces cérémonies si effrontées et si impures, si impudentes et si criminelles, ces scènes tellement immondes que l'instinctive honnêteté des Romains les porta à en mépriser les acteurs, à les exclure de toute dignité, à les chasser de la tribu, à les déclarer infâmes, ces fables scandaleuses et impies qui flattaient les dieux en les déshonorant, ces actions honteuses, si elles étaient réelles, et non moins honteuses, si elles étaient imaginaires, tout cela composait l'enseignement public de la cité. Le peuple voyait les dieux se complaire à ces turpitudes, et il en con-

[1] Allusion à un passage du 3e discours contre Catilina (cap. 8).

Digitized by Google

cluait qu'il était bon, non-seulement de les représenter, mais aussi de les imiter, de préférence à ces prétendus préceptes de vertu qui s'enseignaient à si peu d'élus (supposé qu'on les enseignât) et avec tant de mystère, comme si on eût craint beaucoup plus de les voir divulgués que mal pratiqués.

CHAPITRE XXVIII.

De la sainteté de la religion chrétienne.

Il n'y a donc que des méchants, des ingrats et des esprits obsédés et tyrannisés par le démon qui murmurent de ce que les hommes ont été délivrés par le nom de Jésus-Christ du joug infernal de ces puissances impures et de la solidarité de leur châtiment; eux seuls peuvent se plaindre de voir succéder aux ténèbres de l'erreur l'éclatante lumière de la vérité; eux seuls ne sauraient souffrir que les peuples courent avec le zèle le plus pur vers des églises où de chastes barrières séparent les deux sexes, où l'on apprend ce qu'il faut faire pour bien vivre dans ce monde, afin d'être éternellement heureux dans l'autre, et où l'Écriture sainte, cette doctrine de justice, est annoncée d'un lieu éminent en présence de tout le monde, afin que ceux qui observent ses enseignements l'entendent pour leur salut, et ceux qui les violent pour leur condamnation. Que si quelques moqueurs viennent se mêler aux fidèles, ou bien leur légèreté impie tombe par un changement soudain, ou bien elle est tenue en respect par la crainte et par la honte. Là, en effet, rien d'impur ne s'offre au regard, rien

Digitized by Google

de déshonnête n'est proposé en exemple; on enseigne les préceptes du vrai Dieu, on raconte ses miracles, on le loue de ses dons, on lui demande ses grâces.

CHAPITRE XXIX.

Exhortation aux Romains pour qu'ils rejettent le culte des dieux.

Voilà la religion digne de tes désirs, race glorieuse des Romains, race des Régulus, des Scévola, des Scipions, des Fabricius! voilà le culte digne de toi et que tu ne peux mettre en balance avec les vanités impures et les pernicieux mensonges des démons! S'il est en ton âme un principe naturel de vertu, songe que la véritable piété peut seule le maintenir dans sa pureté et le porter à sa perfection, tandis que l'impiété le corrompt et en fait une nouvelle cause de châtiments. Choisis donc la route que tu veux suivre, afin de conquérir une gloire sans illusion et des éloges qui ne s'arrêtent pas à toi, mais qui remontent jusqu'à Dieu. Tu étais jadis en possession de la gloire humaine, mais par un secret conseil de la Providence, tu n'avais pas su choisir la véritable religion. Réveille-toi, il est grand jour, fais comme quelques-uns de tes enfants dont les souffrances pour la vraie foi sont l'honneur de l'Église, combattants intrépides qui, en triomphant au prix de leur vie des puissances infernales, nous ont enfanté par leur sang une nouvelle patrie. C'est à cette patrie que nous te convions; viens grossir le nombre de ses citoyens, viens y chercher l'asile où les

Digitized by Google

fautes sont véritablement effacées [1]. N'écoute point ceux des tiens qui, dégénérés de la vertu de leurs pères, calomnient le Christ et les chrétiens, et leur imputent toutes les agitations de notre temps; ce qu'il leur faut à eux, ce n'est pas le repos d'une vie douce, c'est la sécurité d'une vie mauvaise. Mais Rome n'a jamais convoité un pareil loisir, même en vue du seul bonheur de la vie présente. Or maintenant, c'est vers la vie future qu'il faut marcher; la conquête en sera plus aisée et la victoire y sera sans illusion et sans terme. Tu n'y honoreras ni le feu de Vesta, ni la pierre du Capitole [2], mais le Dieu unique et véritable,

« Qui ne te mesurant ni l'espace ni la durée, te donnera un empire sans fin [3]. »

Ne cours plus après des dieux faux et trompeurs; mais plutôt rejette-les, méprise-les, et prends ton essor vers la liberté véritable. Ces dieux ne sont pas des dieux, mais des esprits malfaisants dont ton bonheur éternel sera le supplice. Junon n'a jamais tant envié aux Troyens, dont tu es la fille selon la chair, la gloire de la cité romaine, que ces démons, que tu prends encore pour des dieux, n'envient à tous les hommes la gloire de l'éternelle cité. Toi-même, tu as jugé selon leur mérite les objets de ton culte, lorsqu'en leur conservant des jeux de théâtre pour les rendre propices, tu as condamné les acteurs à

[1] Allusion à l'origine de Rome, qui fut d'abord un asile ouvert à tous les vagabonds. Voyez plus bas la fin du chap. 17 du livre v.

[2] Saint Augustin veut parler de la fameuse statue de pierre élevée à Jupiter, au Capitole. Voyez Aulu-Gelle, lib. I, cap. 21.

[3] Virgile, *Énéide*, livre I.

Digitized by Google

l'infamie. Souffre qu'on t'affranchisse de la domination de ces esprits impurs qui t'ont imposé comme un joug la consécration de leur propre ignominie. Tu as éloigné de tes honneurs ceux qui représentaient les crimes des dieux; prie le vrai Dieu d'éloigner de toi ces dieux qui se complaisent dans le spectacle de leurs crimes, spectacle honteux, si ces crimes sont réels, spectacle perfide, si ces crimes sont imaginaires. Tu as exclu spontanément de la cité les comédiens et les histrions, c'est bien, mais achève d'ouvrir les yeux, et songe que la majesté divine ne saurait être honorée par tes fêtes, quand la dignité humaine en est avilie. Comment peux-tu croire que des dieux qui prennent plaisir à un culte et à des jeux obscènes soient au nombre des puissances du ciel, du moment que tu refuses de mettre les acteurs de ces jeux au nombre des derniers membres de la cité? N'y a-t-il pas une cité incomparablement supérieure à toutes les autres, celle qui donne pour victoires la vérité, pour honneurs la sainteté, pour paix la félicité, pour vie l'éternité? Elle ne peut compter de tels dieux parmi ses enfants, puisque tu as refusé de compter parmi les tiens de tels hommes. Si donc tu veux parvenir à cette cité bienheureuse, évite la société des démons. Ils ne peuvent être servis par d'honnêtes gens, ceux qui se laissent apaiser par des infâmes. Que la sainteté du christianisme retranche à ces dieux tes hommages, comme la sévérité du censeur retranchait à ces hommes tes dignités.

Quant aux biens et aux maux de l'ordre charnel, c'est-à-dire aux seuls biens dont les méchants dési-

Digitized by Google

rent jouir et aux seuls maux qu'ils ne veuillent pas supporter, nous montrerons dans le livre suivant que les démons n'en disposent pas aussi souverainement qu'on se l'imagine; et quand il serait vrai qu'ils distribuent à leur gré les vains avantages de la terre, ce ne serait pas une raison de les adorer et de perdre en les adorant les biens réels que leur malice nous envie.

Digitized by Google

LIVRE III.

Argument. — Après avoir parlé, dans le livre précédent, des maux qui regardent l'âme et les mœurs, saint Augustin considère ici les maux qui regardent le corps et les choses extérieures; il fait voir que les Romains, dès l'origine, ont eu à endurer cette dernière sorte de maux, sans que les faux dieux, qu'ils adoraient librement avant l'avénement du Christ, aient été en rien capables de les en préserver.

CHAPITRE PREMIER.

Des seuls maux que redoutent les méchants et dont le culte des dieux n'a jamais préservé le monde.

Je crois en avoir assez dit sur les maux qui sont le plus à redouter, c'est-à-dire sur ceux qui regardent les mœurs et les âmes, et je tiens pour établi que les faux dieux, loin d'en alléger le poids à leurs adorateurs, ont servi au contraire à l'aggraver. Je vais parler maintenant des seuls maux que les idolâtres ne veulent point souffrir, tels que la faim, les maladies, la guerre, le pillage, la captivité, les massacres, et autres déjà énumérés au premier livre. Car le méchant ne met au rang des maux que ceux qui ne rendent pas l'homme mauvais, et il ne rougit pas, au milieu des biens qu'il loue, d'être mauvais lui-même;

Digitized by Google

en les louant, il est plus peiné d'avoir une mauvaise villa qu'une mauvaise vie, comme si le plus grand bien de l'homme était d'avoir tout bon hormis soi-même. Or, je ne vois pas que les dieux du paganisme, au temps où leur culte florissait en toute liberté, aient garanti leurs adorateurs de ces maux qu'ils redoutent uniquement. En effet, avant l'avénement de notre Rédempteur, quand le genre humain s'est vu affligé en divers temps et en divers lieux d'une infinité de calamités, dont quelques-unes même sont presque incroyables, quels autres dieux adorait-il que les faux dieux? à l'exception toutefois du peuple juif et d'un petit nombre d'âmes d'élite qui, en vertu d'un jugement de Dieu aussi juste qu'impénétrable, ont été dignes, en quelque lieu que ce fût, de recevoir sa grâce[1]. Je passe, pour abréger, les grands désastres survenus chez les autres peuples et ne veux parler ici que de l'empire romain, par où j'entends Rome elle-même et les provinces qui, réunies par alliance ou par soumission avant la naissance du Christ, faisaient déjà partie du corps de l'État.

CHAPITRE II.

Si les dieux que servaient en commun les Romains et les Grecs ont eu des raisons pour permettre la ruine de Troie.

Et d'abord pourquoi Troie ou Ilion, berceau du peuple romain (car il n'y a plus rien à taire ou à dissimuler

[1] Voyez sur ce point le sentiment développé de saint Augustin dans son livre *De prædest. sanct.*, n. 19. — Comp. *Epist.*, 102, ad Deo gratias, n. 15.

Digitized by Google

sur cette question, déjà touchée[1] dans le premier livre), pourquoi Troie a-t-elle été prise et brûlée par les Grecs, dont les dieux étaient ses dieux? C'est, dit-on, que Priam a expié le parjure de son père Laomédon[2]. Il est donc vrai qu'Apollon et Neptune louèrent leurs bras à Laomédon pour bâtir les murailles de Troie, sur la promesse qu'il leur fit, et qu'il ne tint pas, de les payer de leurs journées. J'admire qu'Apollon, surnommé le devin, ait entrepris une si grande besogne sans prévoir qu'il n'en serait point payé. Et l'ignorance de Neptune, son oncle, frère de Jupiter et roi de la mer, n'est pas moins surprenante; car Homère (qui vivait, suivant l'opinion commune, avant la naissance de Rome) lui fait faire, au sujet des enfants d'Énée, fondateurs de cette ville[3], les prédictions les plus magnifiques. Il ajoute même que Neptune couvrit Énée d'un nuage pour le dérober à la fureur d'Achille, bien que ce Dieu désirât, comme il l'avoue dans Virgile :

« Renverser de fond en comble ces murailles de Troie construites de ses propres mains pour le parjure Laomédon[4]. »

Voilà donc des dieux aussi considérables que Neptune et Apollon qui, ne prévoyant pas que Laomédon retiendrait leur salaire, se sont faits constructeurs de murailles gratuitement et pour des ingrats. Prenez garde, car c'est peut-être une chose plus grave d'adorer des dieux si crédules que de leur

[1] Chap. IV.
[2] Voyez Virgile, *Georg.*, lib. I, vers. 502.
[3] *Iliade*, chant XX, vers 302, 305.
[4] *Énéide*, livre V, vers 810, 811.

Digitized by Google

manquer de parole. Homère lui-même n'a pas l'air de s'en rapporter à la fable, puisqu'en faisant de Neptune l'ennemi des Troyens, il leur donne pour ami Apollon, que le grief commun aurait dû mettre dans l'autre parti. Si donc vous croyez aux fables, rougissez d'adorer de pareils dieux; si vous n'y croyez pas, ne parlez plus du parjure Laomédon; ou bien alors expliquez-nous pourquoi ces dieux si sévères pour les parjures de Troie sont si indulgents pour ceux de Rome; car autrement comment la conjuration de Catilina, même dans une ville aussi vaste et aussi corrompue que Rome, eût-elle trouvé un si grand nombre de partisans nourris de parjures et de sang romain[1]? Que faisaient chaque jour dans les jugements les sénateurs vendus, que faisait le peuple dans ses comices et dans les causes plaidées devant lui, que se parjurer sans cesse? On avait conservé l'antique usage du serment au milieu de la corruption des mœurs, mais c'était moins pour arrêter les scélérats par une crainte religieuse que pour ajouter le parjure à tous les autres crimes.

CHAPITRE III.

Que les dieux n'ont pu s'offenser de l'adultère de Pâris, ce crime étant commun parmi eux.

C'est donc mal expliquer la ruine de Troie que de supposer les dieux indignés contre un roi parjure, puisqu'il est prouvé que ces dieux, dont la protection avait jusque-là maintenu l'empire troyen, à ce que

[1] Saint Augustin rappelle les propres expressions de Salluste, *De Catil. conj.*, cap. 14.

Digitized by Google

Virgile[1] assure, n'ont pu la défendre contre les Grecs victorieux. L'explication tirée de l'adultère de Pâris n'est pas plus soutenable; car les dieux sont trop habitués à conseiller et à enseigner le crime pour s'en être faits les vengeurs. « La ville de Rome, dit Salluste, eut, selon la tradition, pour fondateurs et pour premiers habitants des Troyens fugitifs qui erraient çà et là sous la conduite d'Énée[2]. » Je conclus de là que si les dieux avaient cru devoir punir l'adultère de Pâris, ils auraient dû à plus forte raison, ou tout au moins au même titre, étendre leur vengeance sur les Romains, puisque cet adultère fut l'œuvre de la mère d'Énée. Mais pouvaient-ils détester dans Pâris un crime qu'ils ne détestaient point dans sa complice Vénus, devenue d'ailleurs mère d'Énée par son union adultère avec Anchise? On dira peut-être que Ménélas fut indigné de la trahison de sa femme, au lieu que Vénus avait affaire à un mari complaisant. Je conviens que les dieux ne sont point jaloux de leurs femmes, à ce point même qu'ils daignent en partager la possession avec les habitants de la terre. Mais, pour qu'on ne m'accuse pas de tourner la mythologie en ridicule et de ne pas discuter assez gravement une matière de si grande importance, je veux bien ne pas voir dans Énée le fils de Vénus. Je demande seulement que Romulus ne soit pas le fils de Mars. Si nous admettons l'un de ces récits, pourquoi rejeter l'autre? Quoi! il serait permis aux dieux d'avoir commerce avec des femmes, et il serait défendu aux hommes d'avoir commerce avec

[1] *Énéide*, livre II, v. 352.
[2] *De Catil. conj.*, cap. 6.

Digitized by Google

les déesses? En vérité, ce serait faire à Vénus une condition trop dure que de lui interdire en fait d'amour ce qui est permis au dieu Mars. D'ailleurs, les deux traditions ont également pour elle l'autorité de Rome, et César s'est cru descendant de Vénus [1] tout autant que Romulus s'est cru fils du dieu de la guerre.

CHAPITRE IV.

Sentiment de Varron sur l'utilité des mensonges qui font naître certains hommes du sang des dieux.

Quelqu'un me dira : Est-ce que vous croyez à ces légendes? Non, vraiment, je n'y crois pas; et Varron même, le plus docte des Romains, n'est pas loin d'en reconnaître la fausseté, bien qu'il hésite à se prononcer nettement. Il dit que c'est une chose avantageuse à l'État que les hommes d'un grand cœur se croient du sang des dieux. Exaltée par le sentiment d'une origine si haute, l'âme conçoit avec plus d'audace de grands desseins, les exécute avec plus d'énergie et les conduit à leur terme avec plus de succès. Cette opinion de Varron, que j'exprime de mon mieux en d'autres termes que les siens, vous voyez quelle large porte elle ouvre au mensonge, et il est aisé de comprendre qu'il a dû se fabriquer bien des faussetés touchant les choses religieuses, puisqu'on a jugé que le mensonge, même appliqué aux dieux, avait son utilité.

[1] Voyez sur ce point la vie de César dans Suétone.

Digitized by Google

CHAPITRE V.

Qu'il n'est point croyable que les dieux aient voulu punir l'adultère dans Pâris, l'ayant laissé impuni dans la mère de Romulus.

Quant à savoir si Vénus a pu avoir Énée de son commerce avec Anchise, et Mars avoir Romulus de son commerce avec la fille de Numitor, c'est ce que je ne veux point présentement discuter; car une difficulté analogue se rencontre dans nos saintes Écritures, quand il s'agit d'examiner si en effet les anges prévaricateurs se sont unis avec les filles des hommes et en ont eu ces géants, c'est-à-dire ces hommes prodigieusement grands et forts dont la terre fut alors remplie [1]. Je me bornerai donc à ce dilemme : Si ce qu'on dit de la mère d'Énée et du père de Romulus est vrai, comment l'adultère chez les hommes peut-il déplaire aux dieux, puisqu'ils le souffrent chez eux avec tant de facilité? Si cela est faux, il est également impossible que les dieux soient irrités des adultères véritables, puisqu'ils se plaisent au récit de leurs propres adultères supposés? Ajoutez que si l'on supprime l'adultère de Mars, afin de retrancher du même coup celui de Vénus, voilà l'honneur de la mère de Romulus bien compromis; car elle était vestale, et les dieux ont dû venger plus sévèrement sur les Romains le crime de sacrilége que celui de parjure sur les Troyens. Les anciens Romains allaient même jusqu'à enterrer vives les vestales convaincues d'avoir

[1] Saint Augustin traitera cette question au livre XV, ch. 23. — Comp. *Quæst. in Gen.*, n. 3.

Digitized by Google

manqué à la chasteté, au lieu que les femmes adultères subissaient une peine toujours plus douce que la mort [1]; tant il est vrai qu'ils étaient plus sévères pour la profanation des lieux sacrés que pour celle du lit conjugal.

CHAPITRE VI.

Que les dieux n'ont pas vengé le fratricide de Romulus.

Il y a plus : si les crimes des hommes déplaisaient tellement aux dieux qu'ils eussent abandonné Troie au carnage et à l'incendie pour punir l'adultère de Pâris, le meurtre du frère de Romulus aurait dû les irriter beaucoup plus contre les Romains que ne l'avait fait contre les Troyens l'injure d'un mari grec, et ils se seraient montrés plus sensibles au fratricide d'une ville naissante qu'à l'adultère d'un empire florissant. Et peu importe à la question que Romulus ait seulement donné l'ordre de tuer son frère, ou qu'il l'ait massacré de sa propre main, violence que les uns nient impudemment, tandis que d'autres la mettent en doute par pudeur, ou par douleur la dissimulent. Sans discuter sur ce point les témoignages de l'histoire [2], toujours est-il que le frère de Romulus fut tué, et ne le fut point par les ennemis, ni par des étrangers. C'est Romulus qui commit ce crime ou qui le commanda, et Romulus était bien plus le chef des Romains que Pâris ne l'était des Troyens. D'où vient

[1] Voyez Tite Live, liv. x, ch. 31.

[2] Voyez Tite Live (lib. I, cap. 17); Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, lib. I, cap. 87); Plutarque (*Vie de Romulus*, cap. 10), et Cicéron (*De offic.*, lib. III, cap. 10).

Digitized by Google

donc que le ravisseur provoque la colère des dieux contre les Troyens, au lieu que le fratricide attire sur les Romains la faveur de ces mêmes dieux? Que si Romulus n'a ni commis, ni commandé le crime, c'est toute la ville alors qui en est coupable, puisqu'en ne le vengeant pas elle a manqué à son devoir; le crime est même plus grand encore; car ce n'est plus un frère, mais un père qu'elle a tué, Rémus étant un de ses fondateurs, bien qu'une main criminelle l'ait empêché d'être un de ses rois. Je ne vois donc pas ce que Troie a fait de mal pour être abandonnée par les dieux et livrée à la destruction, ni ce que Rome a fait de bien pour devenir le séjour des dieux et la capitale d'un empire puissant, et il faut dire que les dieux, vaincus avec les Troyens, se sont réfugiés chez les Romains, afin de les tromper à leur tour, ou plutôt ils sont demeurés à Troie pour en séduire les nouveaux habitants, tout en abusant les habitants de Rome par de plus grands prestiges pour en tirer de plus grands honneurs.

CHAPITRE VII.

De la seconde destruction de Troie par Fimbria, un des lieutenants de Marius.

Quel nouveau crime en effet avait commis Troie pour mériter qu'au moment où éclatèrent les guerres civiles, le plus féroce des partisans de Marius, Fimbria, lui fît subir une destruction plus sanglante encore et plus cruelle que celle des Grecs? Du temps de la première ruine, un grand nombre de Troyens trouva son salut dans la fuite, et d'autres en perdant

Digitized by Google

la liberté conservèrent la vie; mais Fimbria ordonna de n'épargner personne, et brûla la ville avec tous ses habitants. Voilà comment Troie fut traitée, non par les Grecs indignés de sa perfidie, mais par les Romains nés de son malheur, sans que les dieux, qu'elle adorait en commun avec ses bourreaux, se missent en peine de la secourir, ou pour mieux dire sans qu'ils en eussent le pouvoir. Est-il donc vrai que pour la seconde fois ils s'éloignèrent tous de leurs sanctuaires, et désertèrent leurs autels [1], ces dieux dont la protection maintenait une cité relevée de ses ruines? Si cela est, j'en demande la raison; car la cause des dieux me paraît ici d'autant plus mauvaise que je trouve meilleure celle des Troyens. Pour conserver leur ville à Sylla, ils avaient fermé leurs portes à Fimbria, qui, dans sa fureur, incendia et renversa tout. Or, à ce moment de la guerre civile, le meilleur parti était celui de Sylla; car Sylla s'efforçait de délivrer la république opprimée. Les commencements de son entreprise étaient légitimes, et ses suites malheureuses n'avaient point encore paru. Qu'est-ce donc que les Troyens pouvaient faire de mieux, quelle conduite plus honnête, plus fidèle, plus convenable à leur parenté avec les Romains, que de conserver leur ville au meilleur parti, et de fermer leurs portes à celui qui portait sur la république ses mains parricides? On sait ce que leur coûta cette fidélité; que les défenseurs des dieux expliquent cela comme ils le pourront. Je veux que les dieux aient délaissé des adultères, et abandonné Troie aux flammes des Grecs,

[1] *Énéide*, livre II, vers 351.

Digitized by Google

afin que Rome, plus chaste, naquît de ses cendres; mais depuis, pourquoi ont-ils abandonné cette même ville, mère de Rome, et qui, loin de se révolter contre sa noble fille, gardait au contraire au parti le plus juste une sainte et inviolable fidélité? pourquoi l'ont-ils laissée en proie, non pas aux Grecs généreux, mais au plus vil des Romains? Que si le parti de Sylla, à qui ces infortunés avaient voulu conserver leur ville, déplaisait aux dieux, d'où vient qu'ils lui promettaient tant de prospérités? cela ne prouve-t-il point qu'ils sont les flatteurs de ceux à qui sourit la fortune plutôt que les défenseurs des malheureux? Ce n'est donc pas pour avoir été délaissée par les dieux que Troie a succombé. Les démons, toujours vigilants à tromper, firent ce qu'ils purent; car au milieu des statues des dieux renversées et consumées, nous savons par Tite Live[1] qu'on trouva celle de Minerve intacte dans les ruines de son temple; non sans doute afin qu'on pût dire à leur louange :

« Dieux de la patrie, dont la protection veille toujours sur Troie[2]! »

mais afin qu'on ne dit pas à leur décharge :

« Ils ont tous abandonné leurs sanctuaires et délaissé leurs autels. »

Ainsi, il leur a été permis de faire ce prodige, non comme une consécration de leur pouvoir, mais comme une preuve de leur présence.

[1] Ce récit devait se trouver dans le livre LXXXIII, un des livres perdus de Tite Live. Voyez, sur la tradition du palladium, Servius *ad Æneid.*, lib. II, vers. 166.

[2] *Énéide*, liv. II, vers 702, 703.

Digitized by Google

CHAPITRE VIII.

Rome devait-elle se mettre sous la protection des dieux de Troie?

Confier la protection de Rome aux dieux troyens après le désastre de Troie, quelle singulière prudence! On dira peut-être que, lorsque Troie tomba sous les coups de Fimbria, les dieux s'étaient habitués depuis longtemps à habiter Rome. D'où vient donc que la statue de Minerve était restée debout dans les ruines d'Ilion? Et puis, si les dieux étaient à Rome pendant que Fimbria détruisait Troie, ils étaient sans doute à Troie pendant que les Gaulois prenaient et brûlaient Rome; mais comme ils ont l'ouïe très-fine et les mouvements pleins d'agilité, ils accoururent au cri des oies, pour protéger du moins le Capitole; quant à sauver le reste de la ville, ils ne le purent, ayant été avertis trop tard.

CHAPITRE IX.

Faut-il attribuer aux dieux la paix dont jouirent les Romains sous le règne de Numa?

On s'imagine encore que si Numa Pompilius, successeur de Romulus, jouit de la paix pendant tout son règne et ferma les portes du temple de Janus qu'on a coutume de tenir ouvertes en temps de guerre, il dut cet avantage à la protection des dieux, en récompense des institutions religieuses qu'il avait établies chez les Romains. Et, sans doute, il y aurait à féliciter ce personnage d'avoir obtenu un si grand loisir, s'il avait su l'employer à des choses utiles et

Digitized by Google

sacrifier une curiosité pernicieuse à la recherche et à l'amour du vrai Dieu; mais, outre que ce ne sont point les dieux qui lui procurèrent ce loisir, je dis qu'ils l'auraient moins trompé, s'ils l'avaient trouvé moins oisif; car moins ils le trouvèrent occupé, plus ils s'emparèrent de lui. C'est ce qui résulte des révélations de Varron, qui nous a donné la clef des institutions de Numa et des pratiques dont il se servit pour établir une société entre Rome et les dieux. Mais nous traiterons plus amplement ce sujet en son lieu [1], s'il plaît au Seigneur. Pour revenir aux prétendus bienfaits de ces divinités, je conviens que la paix est un bienfait, mais c'est un bienfait du vrai Dieu, et il en est d'elle comme du soleil, de la pluie et des autres avantages de la vie, qui tombent souvent sur les ingrats et les pervers. Supposez d'ailleurs que les dieux aient en effet procuré à Rome et à Numa un si grand bien, pourquoi ne l'ont-ils jamais accordé depuis à l'empire romain, même dans les meilleures époques? est-ce que les rites sacrés de Numa avaient de l'influence, quand il les instituait, et cessaient d'en avoir, quand on les célébrait après leur institution? Mais au temps de Numa, ils n'existaient pas encore, et c'est lui qui les fit ajouter au culte; après Numa, ils existaient depuis longtemps, et on ne les conservait qu'en vue de leur utilité. Comment se fait-il donc que ces quarante-trois ans, ou selon d'autres, ces trente-neuf ans du règne de Numa [2], se soient passés dans une paix continuelle, et qu'en-

[1] Voyez plus bas le livre VII, ch. 34.

[2] Le règne de Numa dura quarante-trois ans selon Tite Live, et trente-neuf selon Polybe.

Digitized by Google

suite, une fois les rites établis et les dieux invoqués comme tuteurs et chefs de l'empire, il ne se soit trouvé, depuis la fondation de Rome jusqu'à Auguste, qu'une seule année, celle qui suivit la première guerre Punique, où les Romains, car le fait est rapporté comme une grande merveille, aient pu fermer les portes du temple de Janus[1]?

CHAPITRE X.

S'il était désirable que l'empire romain s'accrût par de grandes et terribles guerres, alors qu'il suffisait, pour lui donner le repos et la sécurité, de la même protection qui l'avait fait fleurir sous Numa.

Répondra-t-on que l'empire romain, sans cette suite continuelle de guerres, n'aurait pu étendre si loin sa puissance et sa gloire? Mais quoi! un empire ne saurait-il être grand sans être agité? ne voyons-nous pas dans le corps humain qu'il vaut mieux n'avoir qu'une stature médiocre avec la santé que d'atteindre à la taille d'un géant avec des souffrances continuelles qui ne laissent plus un instant de repos et sont d'autant plus fortes qu'on a des membres plus grands? quel mal y aurait-il, ou plutôt quel bien n'y aurait-il pas à ce qu'un État demeurât toujours au temps heureux dont parle Salluste, quand il dit : « Au commencement, les rois (c'est le premier nom de l'autorité sur la terre) avaient des inclinations différentes : les uns s'adonnaient aux exercices de l'esprit, les autres à ceux du corps. Alors la

[1] Ce fut l'an de Rome 519, sous le consulat de C. Atilius et de T Manlius. Voyez Tite Live, lib. I, cap. 19.

Digitized by Google

vie des hommes s'écoulait sans ambition; chacun était content du sien[1]. » Fallait-il donc, pour porter l'empire romain à ce haut degré de puissance, qu'il arrivât ce que déplore Virgile :

« Peu à peu le siècle se corrompt et se décolore; bientôt surviennent la fureur de la guerre et l'amour de l'or[2]. »

On dit, pour excuser les Romains d'avoir tant fait la guerre, qu'ils étaient obligés de résister aux attaques de leurs ennemis et qu'ils combattaient, non pour acquérir de la gloire, mais pour défendre leur vie et leur liberté. Eh bien! soit; car, comme dit Salluste : « Lorsque l'État, par le développement des lois, des mœurs et du territoire, eut atteint un certain degré de puissance, la prospérité, selon l'ordinaire loi des choses humaines, fit naître l'envie. Les rois et les peuples voisins de Rome lui déclarent la guerre; ses alliés lui donnent peu de secours, la plupart saisis de crainte et ne cherchant qu'à écarter de soi le danger. Mais les Romains, attentifs au dehors comme au dedans, se hâtent, s'apprêtent, s'encouragent, vont au-devant de l'ennemi; liberté, patrie, famille, ils défendent tout les armes à la main. Puis, quand le péril a été écarté par leur courage, ils portent secours à leurs alliés, et se font plus d'amis à rendre des services qu'à en recevoir[3]. » Voilà sans doute une noble manière de s'agrandir; mais je serais bien aise de savoir si, sous le règne de Numa, où l'on jouit d'une si longue paix, les voisins de Rome

[1] Salluste, *Catilina*, ch. 2.
[2] Virgile, *Énéide*, liv. VIII, vers 326-327.
[3] Salluste, *Conj. de Catil.*, ch. 6.

Digitized by Google

venaient l'attaquer, ou s'ils demeuraient en repos, de manière à ne point troubler cet état pacifique; car si Rome alors était provoquée, et si elle trouvait moyen, sans repousser les armes par les armes, sans déployer son impétuosité guerrière contre les ennemis, de les faire reculer, rien ne l'empêchait d'employer toujours le même moyen, et de régner en paix, les portes de Janus toujours closes. Que si cela n'a pas été en son pouvoir, il s'ensuit qu'elle n'est pas restée en paix tant que ses dieux l'ont voulu, mais tant qu'il a plu à ses voisins de la laisser en repos; à moins que de tels dieux ne poussent l'impudence jusqu'à se faire un mérite de ce qui ne dépend que de la volonté des hommes. Il est vrai qu'il a été permis aux démons d'exciter ou de retenir les esprits pervers et de les faire agir par leur propre perversité; mais ce n'est point d'une telle influence qu'il est question présentement; d'ailleurs, si les démons avaient toujours ce pouvoir, s'ils n'étaient pas souvent arrêtés par une force supérieure et plus secrète, ils seraient toujours les arbitres de la paix et de la guerre, qui ont toujours leur cause dans les passions des hommes. Et cependant, il n'en est rien, comme on peut le prouver, non-seulement par la fable, qui ment souvent et où l'on rencontre à peine quelque trace de vérité, mais aussi par l'histoire de l'empire romain.

Digitized by Google

CHAPITRE XI.

De la statue d'Apollon de Cumes, dont on prétend que les larmes présagèrent la défaite des Grecs que le Dieu ne pouvait secourir.

Il n'y a d'autre raison que cette impuissance des dieux pour expliquer les larmes que versa pendant quatre jours Apollon de Cumes, au temps de la guerre contre les Achéens et le roi Aristonicus[1]. Les aruspices effrayés furent d'avis qu'on jetât la statue dans la mer; mais les vieillards de Cumes s'y opposèrent, disant que le même prodige avait éclaté pendant les guerres contre Antiochus et contre Persée, et que, la fortune ayant été favorable aux Romains, il avait été décrété par sénatus-consulte que des présents seraient envoyés à Apollon. Alors on fit venir d'autres aruspices plus habiles, qui déclarèrent que les larmes d'Apollon étaient de bon augure pour les Romains, parce que, Cumes étant une colonie grecque, ces larmes présageaient malheur au pays d'où elle tirait son origine. Peu de temps après on annonça que le roi Aristonicus avait été vaincu et pris : catastrophe évidemment contraire à la volonté d'Apollon, puisqu'il la déplorait d'avance et en marquait son déplaisir par les larmes de sa statue. On voit par là que les récits des poëtes, tout fabuleux qu'ils sont, nous donnent des mœurs du démon une image qui res-

[1] La guerre dont il s'agit ici est évidemment celle qui fut suscitée par la succession d'Attale, roi de Pergame, succession que son neveu Aristonicus disputait aux Romains. (Voyez Tite Live, lib. LIX). C'est par inadvertance que saint Augustin nomme les Achéens qui étaient alors entièrement vaincus et soumis.

Digitized by Google

semble assez à la vérité. Ainsi, dans Virgile, Diane plaint Camille [1], et Hercule pleure la mort prochaine de Pallas [2]. C'est peut-être aussi pour cette raison que Numa, qui jouissait d'une paix profonde, mais sans savoir de qui il la tenait et sans se mettre en peine de le savoir, s'étant demandé dans son loisir à quels dieux il confierait le salut de Rome, Numa, dis-je, dans l'ignorance où il était du Dieu véritable et tout-puissant qui tient le gouvernement du monde, et se souvenant d'ailleurs que les dieux des Troyens apportés par Énée n'avaient pas longtemps conservé le royaume de Troie, ni celui de Lavinium qu'Énée lui-même avait fondé, Numa crut devoir ajouter d'autres dieux à ceux qui avaient déjà passé à Rome avec Romulus, comme on donne des gardes aux fugitifs et des aides aux impuissants.

CHAPITRE XII.

Quelle multitude de dieux les Romains ont ajoutée à ceux de Numa, sans que cette abondance leur ait servi de rien.

Et pourtant Rome ne daigna pas se contenter des divinités déjà si nombreuses instituées par Numa. Jupiter n'avait pas encore son temple principal, et ce fut le roi Tarquin qui bâtit le Capitole [3]. Esculape passa d'Épidaure à Rome, afin sans doute d'exercer sur un plus brillant théâtre ses talents d'habile mé-

[1] *Énéide,* liv. XI, vers 836-849.

[2] *Énéide,* liv. X, vers 464, 465.

[3] C'est Tarquin l'Ancien qui commença le temple de Jupiter-Capitolin, et Tarquin le Superbe qui le continua; le monument ne fut achevé que trois ans après l'institution du consulat.

Digitized by Google

decin [1]. Quant à la mère des dieux, elle vint je ne sais d'où, de Pessinunte [2]. Aussi bien il n'était pas convenable qu'elle continuât d'habiter un lieu obscur, tandis que son fils dominait sur la colline du Capitole. S'il est vrai du reste qu'elle soit la mère de tous les dieux, on peut dire tout ensemble qu'elle a suivi à Rome certains de ses enfants et qu'elle en a précédé quelques autres. Je serais étonné pourtant qu'elle fût la mère de Cynocéphale, qui n'est venu d'Égypte que très-tardivement [3]. A-t-elle aussi donné le jour à la Fièvre? c'est à son petit-fils Esculape de le décider; mais quelle que soit l'origine de la Fièvre, je ne pense pas que des dieux étrangers osent regarder comme de basse condition une déesse citoyenne de Rome.

Voilà donc Rome sous la protection d'une foule de dieux; car qui pourrait les compter? indigènes et étrangers, dieux du ciel, de la terre, de la mer, des fontaines et des fleuves; ce n'est pas tout, et il faut avec Varron y ajouter les dieux certains et les dieux incertains, dieux de toutes les espèces, les uns mâles, les autres femelles, comme chez les animaux. Eh bien! avec tant de dieux, Rome devait-elle être en butte aux effroyables calamités qu'elle a éprouvées et dont je ne veux rapporter qu'un petit nombre? Élevant dans les airs l'orgueilleuse fumée de ses sacri-

[1] Voyez Tite Live, lib. X, cap. 47; lib. XXIX, cap. 11.

[2] Voyez Tite Live, lib. XXIX, cap. 11 et 14.

[3] Saint Augustin veut parler ici du culte d'Anubis, qui ne fut reconnu à Rome que sous les empereurs. On dit que Commode, aux fêtes d'Isis, porta lui-même la statue du dieu à la tête de chien. Sur Cynocéphale et la Fièvre, voyez plus haut, liv. II, ch. 14.

Digitized by Google

fices, elle avait appelé, comme par un signal[1], cette multitude de dieux à son secours, leur prodiguant les temples, les autels, les victimes et les prêtres, au mépris du Dieu véritable et souverain qui seul a droit à ces hommages. Et pourtant elle était plus heureuse quand elle avait moins de dieux; mais à mesure qu'elle s'est accrue, elle a pensé qu'elle avait besoin d'un plus grand nombre de dieux, comme un plus vaste navire demande plus de matelots, s'imaginant sans doute que ces premiers dieux, sous lesquels ses mœurs étaient pures en comparaison de ce qu'elles furent depuis, ne suffisaient plus désormais à soutenir le poids de sa grandeur. Déjà en effet, sous ses rois mêmes, à l'exception de Numa dont j'ai parlé plus haut, il faut que l'esprit de discorde eût fait bien des ravages, puisqu'il poussa Romulus au meurtre de son frère.

CHAPITRE XIII.

Par quel moyen les Romains se procurèrent pour la première fois des épouses.

Comment se fait-il que ni Junon, qui dès lors, d'accord avec son Jupiter,

« Couvrait de sa protection les Romains dominateurs du monde et le peuple vêtu de la toge[2], »

ni Vénus même, protectrice des enfants de son cher Énée, n'aient pu leur procurer de bons et honnêtes mariages? car ils furent obligés d'enlever des filles

[1] Allusion à l'usage ancien des signaux, formés par des feux qu'on allumait sur les montagnes.

[2] Virgile, *Énéide*, v. 281, 282.

Digitized by Google

pour les épouser, et de faire ensuite à leurs beaux-pères une guerre où ces malheureuses femmes, à peine réconciliées avec leurs maris, reçurent en dot le sang de leurs parents? Les Romains, dit-on, sortirent vainqueurs du combat; mais à combien de proches et d'alliés cette victoire coûta-t-elle la vie, et de part et d'autre quel nombre de blessés! La guerre de César et de Pompée n'était que la lutte d'un seul beau-père contre un seul gendre, et encore, quand elle éclata, la fille de César, l'épouse de Pompée n'était plus; et cependant, c'est avec un trop juste sentiment de douleur que Lucain s'écrie :

« Je chante cette guerre plus que civile, terminée aux champs de l'Émathie et où le crime fut justifié par la victoire[1]. »

Les Romains vainquirent donc, et ils purent dès lors, les mains encore toutes sanglantes du meurtre de leurs beaux-pères, obliger leurs filles à souffrir de funestes embrassements, tandis que celles-ci, qui pendant le combat ne savaient pour qui elles devaient faire des vœux, n'osaient pleurer leurs pères morts de crainte d'offenser leurs maris victorieux. Ce ne fut pas Vénus qui présida à ces noces, mais Bellone, ou plutôt Alecton, cette furie d'enfer qui fit ce jour-là plus de mal aux Romains, en dépit de la protection que déjà leur accordait Junon, que lorsqu'elle fut déchaînée contre eux par cette déesse[2]. La captivité d'Andromaque fut plus heureuse que ces premiers mariages romains[3]; car depuis que Pyrrhus

[1] Lucain, *Pharsale*, v. 1 et 2.

[2] Voyez Virgile, *Énéide*, liv. VII, vers 323 et suiv.

[3] On sait qu'Andromaque, veuve d'Hector, fut emmenée captive par le fils d'Achille, Pyrrhus, qui l'épousa.

Digitized by Google

fut devenu son époux, il ne fit plus périr aucun Troyen, au lieu que les Romains tuaient sur le champ de bataille ceux dont ils embrassaient les filles dans leurs lits. Andromaque, sous la puissance du vainqueur, avait sans doute à déplorer la mort de ses parents, mais elle n'avait plus à la craindre; ces pauvres femmes, au contraire, craignaient la mort de leurs pères, quand leurs maris allaient au combat, et la déploraient en les voyant revenir, ou plutôt elles n'avaient ni la liberté de leur crainte ni celle de leur douleur. Comment, en effet, voir sans douleur la mort de leurs concitoyens, de leurs parents, de leurs frères, de leurs pères? et comment se réjouir sans cruauté de la victoire de leurs maris? Ajoutez que la fortune des armes est journalière et que plusieurs perdirent en même temps leurs époux et leurs pères; car les Romains ne furent pas sans éprouver quelques revers. On les assiégea dans leur ville, et après quelque résistance, les assaillants ayant trouvé moyen d'y pénétrer, il s'engagea dans le Forum même une horrible mêlée entre les beaux-pères et les gendres. Les ravisseurs avaient le dessus et se sauvaient à tous moments dans leurs maisons, souillant ainsi par leur lâcheté d'une honte nouvelle leur premier exploit déjà si honteux et si déplorable. Ce fut alors que Romulus, désespérant de la valeur des siens, pria Jupiter de les arrêter, ce qui fit donner depuis à ce dieu le surnom de Stator. Mais cela n'aurait encore servi de rien, si les femmes ne se fussent jetées aux genoux de leurs pères, les cheveux épars, et n'eussent apaisé leur juste colère par d'humbles supplications[1]. Enfin,

[1] Voyez Tite Live, lib. I, cap. 10-13.

Digitized by Google

Romulus, qui n'avait pu souffrir à côté de lui son propre frère, et un frère jumeau, fut contraint de partager la royauté avec Tatius, roi des Sabins; à la vérité il s'en défit bientôt, et demeura seul maître, afin d'être un jour un plus grand dieu. Voilà d'étranges contrats de noces, féconds en luttes sanglantes, et de singuliers actes de fraternité, d'alliance, de parenté, de religion! voilà les mœurs d'une cité placée sous le patronage de tant de dieux! On devine assez tout ce que je pourrais dire là-dessus, si mon sujet ne m'entraînait vers d'autres discours.

CHAPITRE XIV.

De la guerre impie que Rome fit aux Albains et du succès que lui valut son ambition.

Qu'arriva-t-il ensuite après Numa, sous les autres rois, et quels maux ne causa point, aux Albains comme aux Romains, la guerre provoquée par ceux-ci, qui s'ennuyaient sans doute de la longue paix de Numa? Que de sang répandu par les deux armées rivales, au grand dommage des deux États! Albe, qui avait été fondée par Ascagne, fils d'Énée, et qui était de plus près que Troie la mère de Rome, fut attaquée par Tullus Hostilius; mais si elle reçut du mal des Romains, elle ne leur en fit pas moins, au point qu'après plusieurs combats les deux partis, lassés de leurs pertes, furent d'avis de terminer leurs différends par le combat singulier de trois jumeaux de chaque parti. Les trois Horaces ayant été choisis du côté des Romains et les trois Curiaces du côté des Albains, deux Horaces furent tués d'abord par les trois Curiaces;

Digitized by Google

mais ceux-ci furent tués à leur tour par le seul Horace survivant. Ainsi Rome demeura victorieuse, mais à quel prix? sur six combattants, un seul revint du combat. Après tout, pour qui fut le deuil et le dommage, si ce n'est pour les descendants d'Énée, pour la postérité d'Ascagne, pour la race de Vénus, pour les petits-fils de Jupiter? Cette guerre ne fut-elle pas plus que civile, puisque la cité fille y combattit contre la cité mère? Ajoutez à cela un autre crime horrible et atroce qui suivit ce combat des jumeaux. Comme les deux peuples étaient auparavant amis, à cause du voisinage et de la parenté, la sœur des Horaces avait été fiancée à l'un des Curiaces; or, cette fille ayant aperçu son frère qui revenait chargé des dépouilles de son mari, ne put retenir ses larmes, et, pour avoir pleuré, son frère la tua. Je trouve qu'en cette rencontre cette fille se montra plus humaine que tout le peuple romain, et je ne vois pas qu'on la puisse blâmer d'avoir pleuré celui à qui elle avait déjà donné sa foi, que dis-je? d'avoir pleuré peut-être sur un frère couvert du sang de l'homme à qui il avait promis sa sœur. On applaudit aux larmes que verse Énée, dans Virgile, sur son ennemi qu'il a tué de sa propre main [1]; et c'est encore ainsi que Marcellus, sur le point de détruire Syracuse, au souvenir de la splendeur où cette ville était parvenue avant de tomber sous ses coups, laissa couler des larmes de compassion. A mon tour, je demande au nom de l'humanité qu'on ne fasse point un crime à une femme d'avoir pleuré son mari, tué par son frère, alors que

[1] *Énéide*, liv. x, vers 821 et sq.

Digitized by Google

d'autres ont mérité des éloges pour avoir pleuré leurs ennemis par eux-mêmes vaincus. Dans le temps que cette fille pleurait la mort de son fiancé, que son frère avait tué, Rome se réjouissait d'avoir combattu avec tant de rage contre la cité sa mère, au prix de torrents de sang répandus de part et d'autre par des mains parricides.

A quoi bon m'alléguer ces beaux noms de gloire et de triomphe? Il faut écarter ces vains préjugés, il faut regarder, peser, juger ces actions en elles-mêmes. Qu'on nous cite le crime d'Albe comme on nous parle de l'adultère de Troie, on ne trouvera rien de pareil, rien d'approchant. Si Albe est attaquée, c'est uniquement parce que

« Tullus veut réveiller les courages endormis des bataillons romains, qui se désaccoutumaient de la victoire [1]. »

Il n'y eut donc qu'un motif à cette guerre criminelle et parricide, ce fut l'ambition, vice énorme que Salluste ne manque pas de flétrir en passant, quand après avoir célébré les temps primitifs, où les hommes vivaient sans convoitise et où chacun était content du sien, il ajoute : « Mais depuis que Cyrus en Asie, les Lacédémoniens et les Athéniens en Grèce, commencèrent à s'emparer des villes et des nations, à prendre pour un motif de guerre l'ambition de s'agrandir, à mettre la gloire de l'État dans son étendue.... [2], » et tout ce qui suit sans que j'aie besoin de prolonger la citation. Il faut avouer que cette passion de dominer cause d'étranges désordres parmi les

[1] *Énéide*, livre VI, vers 814, 815
[2] Salluste, *Conjur. de Catil.*, ch. 2

Digitized by Google

hommes. Rome était vaincue par elle, quand elle se vantait d'avoir vaincu Albe et donnait le nom de gloire à l'heureux succès de son crime. Car, comme dit l'Écriture : « On loue le pécheur de ses mauvaises « convoitises, et celui qui consomme l'iniquité est « béni (*Psal.*, x, 3). » Écartons donc ces déguisements artificieux et ces fausses couleurs, afin de pouvoir juger nettement les choses. Que personne ne me dise : Celui-là est un vaillant homme, car il s'est battu contre un tel et l'a vaincu. Les gladiateurs combattent aussi et triomphent, et leur cruauté trouve des applaudissements; mais j'estime qu'il vaut mieux être taxé de lâcheté que de mériter de pareilles récompenses. Cependant, si dans ces combats de gladiateurs l'on voyait descendre dans l'arène le père contre le fils, qui pourrait souffrir un tel spectacle? qui n'en aurait horreur? Comment donc ce combat de la mère et de la fille, d'Albe et de Rome, a-t-il pu être glorieux à l'une et à l'autre? Dira-t-on que la comparaison n'est pas juste, parce qu'Albe et Rome ne combattaient pas dans une arène? Il est vrai; mais au lieu de l'arène, c'était un vaste champ où l'on ne voyait pas deux gladiateurs, mais des armées entières joncher la terre de leurs corps. Ce combat n'était pas renfermé dans un amphithéâtre, mais il avait pour spectateurs l'univers entier et tous ceux qui dans la suite des temps devaient entendre parler de ce spectacle impie.

Cependant ces dieux tutélaires de l'empire romain, spectateurs de théâtre à ces sanglants combats, n'étaient pas complétement satisfaits; et ils ne furent contents que lorsque la sœur des Horaces, tuée par

Digitized by Google

son frère, fut allée rejoindre les trois Curiaces, afin sans doute que Rome victorieuse n'eût pas moins de morts qu'Albe vaincue. Quelque temps après, pour fruit de cette victoire, Albe fut ruinée, Albe, où ces dieux avaient trouvé leur troisième asile depuis qu'ils étaient sortis de Troie ruinée par les Grecs, et de Lavinium, où le roi Latinus avait reçu Énée étranger et fugitif. Mais peut-être étaient-ils sortis d'Albe, suivant leur coutume, et voilà sans doute pourquoi Albe succomba. Vous verrez qu'il faudra dire encore :

« Tous les dieux protecteurs de cet empire se sont retirés, abandonnant leurs temples et leurs autels[1]. »

Vous verrez qu'ils ont quitté leur séjour pour la troisième fois, afin qu'une quatrième Rome fût très-sagement confiée à leur protection. Albe leur avait déplu, à ce qu'il paraît, parce qu'Amulius, pour s'emparer du trône, avait chassé son frère, et Rome ne leur déplaisait pas, quoique Romulus eût tué le sien. Mais, dit-on, avant de ruiner Albe, on en avait transporté les habitants à Rome pour ne faire qu'une ville des deux. Je le veux bien, mais cela n'empêche pas que la ville d'Ascagne, troisième retraite des dieux de Troie, n'ait été ruinée par sa fille. Et puis, pour unir en un seul corps les débris de ces deux peuples, combien de sang en coûta-t-il à l'un et à l'autre ? Est-il besoin que je rapporte en détail comment ces guerres, qui semblaient terminées par tant de victoires, ont été renouvelées sous les autres rois, et comment, après tant de traités conclus entre les gendres et les beaux-pères, leurs descendants ne laissèrent pas de

[1] *Énéide*, liv. II, vers 351, 352.

Digitized by Google

reprendre les armes et de se battre avec plus de rage que jamais? Ce n'est pas une médiocre preuve de ces calamités qu'aucun des rois de Rome n'ait fermé les portes du temple de Janus, et cela fait assez voir qu'avec tant de dieux tutélaires aucun d'eux n'a pu régner en paix.

CHAPITRE XV.

Quelle a été la vie et la mort des rois de Rome.

Et quelle fut la fin de ces rois eux-mêmes? une fable adulatrice place Romulus dans le ciel, mais plusieurs historiens rapportent au contraire qu'il fut mis en pièces par le sénat à cause de sa cruauté, et que l'on suborna un certain Julius Proculus pour faire croire que Romulus lui était apparu et l'avait chargé d'ordonner de sa part au peuple romain de l'honorer comme un dieu, expédient qui apaisa le peuple sur le point de se soulever contre le sénat. Une éclipse de soleil survint alors fort à propos pour confirmer cette opinion; car le peuple, peu instruit des secrets de la nature, ne manqua pas de l'attribuer à la vertu de Romulus : comme si la défaillance de cet astre, à l'interpréter en signe de deuil, ne devait pas plutôt faire croire que Romulus avait été assassiné et que le soleil se cachait pour ne pas voir un si grand crime, ainsi qu'il arriva en effet lorsque la cruauté et l'impiété des Juifs attachèrent en croix Notre-Seigneur. Pour montrer que l'obscurcissement du soleil, lors de ce dernier événement, n'arriva pas suivant le cours ordinaire des astres, il suffit de considérer que les Juifs célébraient alors la

Digitized by Google

Pâque, ce qui n'a lieu que dans la pleine lune : or, les éclipses de soleil n'arrivent jamais naturellement qu'à la fin de la lunaison. Cicéron témoigne aussi que l'entrée de Romulus parmi les dieux est plutôt imaginaire que réelle, lorsque le faisant louer par Scipion dans ses livres *De la République*, il dit : « Romulus laissa de lui une telle idée, qu'étant disparu tout d'un coup pendant une éclipse de soleil, on crut qu'il avait été enlevé parmi les dieux : opinion qu'on n'a jamais eue d'un mortel sans qu'il n'ait déployé une vertu extraordinaire [1]. » Et quant à ce que dit Cicéron que Romulus disparut tout d'un coup, ces paroles marquent ou la violence de la tempête qui le fit périr, ou le secret de l'assassinat : attendu que, suivant d'autres historiens [2], l'éclipse fut accompagnée de tonnerres qui, sans doute, favorisèrent le crime ou même consumèrent Romulus. En effet, Cicéron, dans l'ouvrage cité plus haut, dit, à propos de Tullus Hostilius, troisième roi de Rome, tué aussi d'un coup de foudre, qu'on ne crut pas pour cela qu'il eût été reçu parmi les dieux, comme on le croyait de Romulus, afin peut-être de ne pas avilir cet honneur en le rendant trop commun. Il dit encore ouvertement dans ses harangues : « Le fondateur de cette cité, Romulus, nous l'avons, par notre bienveillance et l'autorité de la renommée, élevé au rang des dieux immortels [3]. » Par où il veut faire entendre que la divinité de Romulus n'est point une chose réelle,

[1] Cicéron, *De Republ.*, lib. II, cap. 10.

[2] Voyez Tite Live, liv. I, ch. 26; Denys d'Halycarnasse, *Antiquit.*, liv. II, ch. 56; Plutarque, *Vie de Romulus*, ch. 28, 29.

[3] Cicéron, *Troisième discours contre Catilina*, ch. 3.

Digitized by Google

mais une tradition répandue à la faveur de l'admiration et de la reconnaissance qu'inspiraient ses grands services. Enfin, dans son *Hortensius,* il dit, au sujet des éclipses régulières du soleil : « Pour produire les mêmes ténèbres qui couvrirent la mort de Romulus, arrivée pendant une éclipse... » Certes, dans ce passage, il n'hésite point à parler de Romulus comme d'un homme réellement mort; et pourquoi cela? parce qu'il n'en parle plus en panégyriste, mais en philosophe.

Quant aux autres rois de Rome, si l'on excepte Numa et Ancus, qui moururent de maladie, combien la fin des autres a-t-elle été funeste? Tullus Hostilius, ce destructeur de la ville d'Albe, fut consumé, comme j'ai dit, par le feu du ciel, avec toute sa maison. Tarquin l'Ancien fut tué par les enfants de son prédécesseur, et Servius Tullius par son gendre Tarquin le Superbe, qui lui succéda. Cependant, après un tel assassinat, commis contre un si bon roi, les dieux ne quittèrent point leurs temples et leurs autels, eux qui, pour l'adultère de Pâris, sortirent de Troie et abandonnèrent cette ville à la fureur des Grecs. Bien loin de là, Tarquin succéda à Tullius, qu'il avait tué, et les dieux, au lieu de se retirer, eurent bien le courage de voir ce meurtrier de son beau-père monter sur le trône, remporter plusieurs victoires éclatantes sur ses ennemis et de leurs dépouilles bâtir le Capitole; ils souffrirent même que Jupiter, leur roi, régnât au haut de ce superbe temple, ouvrage d'une main parricide; car Tarquin n'était pas innocent quand il construisit le Capitole, puisqu'il ne parvint à la couronne que par un horrible

Digitized by Google

assassinat. Quand plus tard les Romains le chassèrent du trône et de leur ville, ce ne fut qu'à cause du crime de son fils, et ce crime fut commis non-seulement à son insu, mais en son absence. Il assiégeait alors la ville d'Ardée; il combattait pour le peuple romain. On ne peut savoir ce qu'il eût fait si on se fût plaint à lui de l'attentat de son fils; mais, sans attendre son opinion et son jugement à cet égard, le peuple lui ôta la royauté, ordonna aux troupes d'Ardée de revenir à Rome, et en ferma les portes au roi déchu. Celui-ci, après avoir soulevé contre eux leurs voisins et leur avoir fait beaucoup de mal, forcé de renoncer à son royaume par la trahison des amis en qui il s'était confié, se retira à Tusculum, petite ville voisine de Rome, où il vécut de la vie privée avec sa femme l'espace de quatorze ans, et finit ses jours[1] d'une manière plus heureuse que son beau-père, qui fut tué par le crime d'un gendre et d'une fille. Cependant les Romains ne l'appelèrent point le Cruel ou le Tyran, mais le Superbe, et cela peut-être parce qu'ils étaient trop orgueilleux pour souffrir son orgueil. En effet, ils tinrent si peu compte du crime qu'il avait commis en tuant son beau-père, qu'ils l'élevèrent à la royauté; en quoi je me trompe fort si la récompense ainsi accordée à un crime ne fut pas un crime plus énorme. Malgré tout, les dieux ne quittèrent point leurs temples et leurs autels. A moins qu'on ne veuille dire pour les défendre qu'ils ne demeurèrent à Rome que pour punir les Romains en

[1] Selon Tite Live, Tarquin séjourna en effet quelques années à Tusculum, auprès de son gendre Octavius Mamilius; mais il mourut à Cumes, chez le tyran Aristodème. (Voyez lib. I, cap. 16).

Digitized by Google

les séduisant par de vains triomphes et les accablant par des guerres sanglantes. Voilà quelle fut la fortune des Romains sous leurs rois, dans les plus beaux jours de l'empire, et jusqu'à l'exil de Tarquin le Superbe, c'est-à-dire l'espace d'environ deux cent quarante-trois ans, pendant lesquels toutes ces victoires, achetées au prix de tant de sang et de calamités, étendirent à peine cet empire jusqu'à vingt milles de Rome, territoire qui n'est pas comparable à celui de la moindre ville de Gétulie.

CHAPITRE XVI.

De Rome sous ses premiers consuls, dont l'un exila l'autre et fut tué lui-même par un ennemi qu'il avait blessé, après s'être souillé des plus horribles parricides.

Ajoutons à cette époque celle où Salluste assure que Rome se gouverna avec justice et modération, et qui dura tant qu'elle eut à redouter le rétablissement de Tarquin et les armes des Étrusques. En effet, la situation de Rome fut très-critique au moment où les Étrusques se liguèrent avec le roi déchu. Et c'est ce qui fait dire à Salluste que si la république fut alors gouvernée avec justice et modération, la crainte des ennemis y contribua plus que l'amour du bien. Dans ce temps si court, combien fut désastreuse l'année où les premiers consuls furent créés après l'expulsion des rois! Ils n'achevèrent pas seulement le temps de leur magistrature, puisque Junius Brutus força son collègue Tarquin Collatin à se démettre de sa charge et à sortir de Rome, et que lui-même fut tué à peu de temps de là

Digitized by Google

dans un combat où il s'enferra avec l'un des fils de Tarquin [1], après avoir fait mourir ses propres enfants et les frères de sa femme comme coupables d'intelligence avec l'ancien roi. Virgile ne peut se défendre de détester cette action, tout en lui donnant des éloges. A peine a-t-il dit :

« Voilà ce père qui, pour sauver la sainte liberté romaine, envoie au supplice ses enfants convaincus de trahison, »

qu'il s'écrie aussitôt :

« Infortuné, quelque jugement que porte sur toi l'avenir! »

C'est-à-dire malheureux père en dépit des louanges de la postérité. Et, comme pour le consoler, il ajoute :

« Mais l'amour de la patrie et une immense passion de gloire triomphent de ton cœur [2]. »

Cette destinée de Brutus, meurtrier de ses enfants, tué par le fils de Tarquin qu'il vient de frapper à mort, ne pouvant survivre au fils et voyant le père lui survivre, ne semble-t-elle pas venger l'innocence de son collègue Collatin, citoyen vertueux, qui, après l'expulsion de Tarquin, fut traité aussi durement que le tyran lui-même? Remarquez en effet que Brutus était, lui aussi, à ce qu'on assure, parent de Tarquin; seulement il n'en portait pas le nom comme Collatin. On devait donc l'obliger à quitter son nom, mais non pas sa patrie; il se fût appelé Lucius Collatin, et la perte d'un mot ne l'eût touché que très-faiblement; mais ce n'était pas le compte de Brutus, qui voulait lui porter un coup plus sensible en privant l'État de son premier consul et la patrie d'un bon

[1] Arons. (Voyez Tite Live, lib. II, cap. 2-8.)
[2] *Énéide*, livre VI, vers 820-823.

Digitized by Google

citoyen. Fera-t-on cette fois encore un titre d'honneur à Brutus d'une action aussi révoltante et aussi inutile à la république? Dira-t-on que :

« L'amour de la patrie et une immense passion de gloire ont triomphé de son cœur? »

Après qu'on eut chassé Tarquin le Superbe, Tarquin Collatin, mari de Lucrèce, fut créé consul avec Brutus. Combien le peuple romain se montra équitable, en regardant au nom d'un tel citoyen moins qu'à ses mœurs, et combien, au contraire, Brutus fut injuste, en ôtant à son collègue sa charge et sa patrie, quand il pouvait se borner à lui ôter son nom, si ce nom le choquait! Voilà les crimes, voilà les malheurs de Rome au temps même qu'elle était gouvernée avec quelque justice et quelque modération. Lucrétius, qui avait été subrogé en la place de Brutus, mourut aussi avant la fin de l'année. Ainsi, Publius Valérius, qui avait succédé à Collatin, et Marcus Horatius, qui avait pris la place de Lucrétius, achevèrent cette année funeste et lugubre qui compta cinq consuls : triste inauguration de la puissance consulaire!

CHAPITRE XVII.

Des maux que la république romaine eut à souffrir après les commencements du pouvoir consulaire, sans que les dieux se missent en devoir de la secourir.

Quand la crainte de l'étranger vint à s'apaiser, quand la guerre, sans être interrompue, pesa d'un poids moins lourd sur la république, ce fut alors que le temps de la justice et de la modération atteignit son terme, pour faire place à celui que Salluste dé-

Digitized by Google

crit en ce peu de mots : « Les patriciens se mirent à traiter les gens du peuple en esclaves, condamnant celui-ci à mort, et celui-là aux verges, comme avaient fait les rois, chassant le petit propriétaire de son champ et imposant à celui qui n'avait rien la plus dure tyrannie. Accablé de ces vexations, écrasé surtout par l'usure, le bas peuple, sur qui des guerres continuelles faisaient peser, avec le service militaire, les plus lourds impôts, prit les armes et se retira sur le mont Sacré et sur l'Aventin; ce fut ainsi qu'il obtint ses tribuns et d'autres prérogatives. Mais la lutte et les discordes ne furent entièrement éteintes qu'à la seconde guerre Punique. » Mais à quoi bon arrêter mes lecteurs et m'arrêter moi-même au détail de tant de maux? Salluste ne nous a-t-il pas appris en peu de paroles combien, durant cette longue suite d'années qui se sont écoulées jusqu'à la seconde guerre punique, Rome a été malheureuse, tourmentée au dehors par des guerres, agitée au dedans par des séditions? Les victoires qu'elle a remportées dans cet intervalle ne lui ont point donné de joies solides; elles n'ont été que de vaines consolations pour ses infortunes, et des amorces trompeuses à des esprits inquiets qu'elles engageaient de plus en plus dans des malheurs inutiles. Que les bons et sages Romains ne s'offensent point de notre langage; et comment s'en offenseraient-ils, puisque nous ne disons rien de plus fort que leurs propres auteurs, qui nous laissent loin derrière eux par l'éclat de leurs tableaux composés à loisir, et dont les ouvrages sont la lecture habituelle des Romains et de leurs enfants. A ceux qui viendraient à s'irriter contre moi, je demanderais comment donc ils

Digitized by Google

me traiteraient, si je disais ce qu'on lit dans Salluste : « Les querelles, les séditions s'élevèrent et enfin les guerres civiles, tandis qu'un petit nombre d'hommes puissants qui tenaient la plupart des autres dans leur dépendance affectaient la domination sous le spécieux prétexte du bien du peuple et du sénat; et l'on appelait bons citoyens, non ceux qui servaient les intérêts de la république (car tous étaient également corrompus), mais ceux qui par leur richesse et leur crédit maintenaient l'état présent des choses[1]. » Si donc ces historiens ont cru qu'il leur était permis de rapporter les désordres de leur patrie, à laquelle ils donnent d'ailleurs tant de louanges, faute de connaître cette autre patrie plus véritable qui sera composée de citoyens immortels, que ne devons-nous point faire, nous qui pouvons parler avec d'autant plus de liberté que notre espérance en Dieu est meilleure et plus certaine, et que nos adversaires imputent plus injustement à Jésus-Christ les maux qui affligent maintenant le monde, afin d'éloigner les personnes faibles et ignorantes de la seule cité où l'on puisse vivre éternellement heureux? Au reste, nous ne racontons pas de leurs dieux plus d'horreurs que ne font leurs écrivains les plus vantés et les plus répandus; c'est dans ces écrivains mêmes que nous puisons nos témoignages, et encore ne pouvons-nous pas tout dire, ni dire les choses comme eux.

Où étaient donc ces dieux que l'on croit qui peuvent servir pour la chétive et trompeuse félicité de ce

[1] Ce passage a été emprunté sans nul doute par saint Augustin à la grande histoire de Salluste, et probablement au livre I. (Voyez plus haut le ch. 18 du livre II.)

Digitized by Google

monde, lorsque les Romains, dont ils se faisaient adorer par leurs prestiges et leurs impostures, souffraient de si grandes calamités? où étaient-ils, quand Valérius fut tué en défendant le Capitole incendié par une troupe d'esclaves et de bannis? Il fut plus aisé à ce consul de secourir le temple qu'à cette armée de dieux et à leur roi très-grand et très-excellent, Jupiter, de venir au secours de leur libérateur. Où étaient-ils, quand Rome, fatiguée de tant de séditions et qui attendait dans un état assez calme le retour des députés qu'elle avait envoyés à Athènes pour en emprunter des lois, fut désolée par une famine et par une peste épouvantables? où étaient-ils, quand le peuple, affligé de nouveau par la disette, créa pour la première fois un préfet des vivres; et quand Spurius Mélius, pour avoir distribué du blé au peuple affamé, fut accusé par ce préfet devant le vieux dictateur Quintius d'affecter la royauté et tué par Servilius, général de la cavalerie, au milieu du plus effroyable tumulte qui ait jamais alarmé la république? où étaient-ils, quand Rome, envahie par une terrible peste, après avoir employé tous les moyens de salut et imploré longtemps en vain le secours des dieux, s'avisa enfin de leur dresser des lits dans les temples, chose qui n'avait jamais été faite jusqu'alors, et qui fit donner le nom de Lectisternes[1] à ces cérémonies sacrées ou plutôt sacriléges? où étaient-ils, quand les armées romaines, épuisées par leurs défaites dans une guerre de dix ans contre les Véiens, allaient succomber sans l'assistance de Camille, condamné de-

[1] *Lectisternium*, de *lectus*, lit, et *sterno*, étendre, dresser.

Digitized by Google

puis par son ingrate patrie? où étaient-ils, quand les Gaulois prirent Rome, la pillèrent, la brûlèrent, la mirent à sac? où étaient-ils, quand une furieuse peste la ravagea et enleva ce généreux Camille, vainqueur des Véiens et des Gaulois? Ce fut durant cette peste qu'on introduisit à Rome les jeux de théâtre, autre peste plus fatale, non pour les corps, mais pour les âmes. Où étaient-ils, quand un autre fléau se déclara dans la cité, je veux parler de ces empoisonnements imputés aux dames romaines des plus illustres familles [1], et qui révélèrent dans les mœurs un désordre pire que tous les fléaux? et quand l'armée romaine, assiégée par les Samnites avec ses deux consuls, aux Fourches-Caudines, fut obligée de subir des conditions honteuses et de passer sous le joug, après avoir donné en otage six cents chevaliers? et quand, au milieu des horreurs de la peste, la foudre vint tomber sur le camp des Romains? et quand Rome, affligée d'une autre peste non moins effroyable, fut contrainte de faire venir d'Épidaure Esculape à titre de médecin, faute de pouvoir réclamer les soins de Jupiter, qui depuis longtemps toutefois faisait sa demeure au Capitole, mais qui, ayant eu une jeunesse fort dissipée, n'avait probablement pas trouvé le temps d'apprendre la médecine? et quand les Laconiens, les Brutiens, les Samnites et les Toscans, ligués avec les Gaulois Sénonais contre Rome, firent d'abord mourir ses ambassadeurs, mirent ensuite son armée en déroute et taillèrent en pièces treize mille hommes,

[1] Suivant Tite Live (livre VIII, ch. 18), il y eut 178 matrones condamnées pour crime d'empoisonnement, parmi lesquelles les deux patriciennes Cornelia et Sergia.

Digitized by Google

avec le préteur et sept tribuns militaires? et quand enfin le peuple, après de longues et fâcheuses séditions, s'étant retiré sur le mont Aventin, on fut obligé d'avoir recours à une magistrature instituée pour les périls extrêmes et de nommer dictateur Hortensius, qui ramena le peuple à Rome et mourut dans l'exercice de ses fonctions : chose singulière, qui ne s'était pas encore vue et qui constitua un grief d'autant plus grave contre les dieux, que le médecin Esculape était alors présent dans la cité?

Tant de guerres éclatèrent alors de toutes parts que, faute de soldats, on fut obligé d'enrôler les prolétaires, c'est-à-dire ceux qui, trop pauvres pour porter les armes, ne servaient qu'à donner des enfants à la république. Les Tarentins appelèrent à leur secours contre les Romains Pyrrhus, roi d'Épire, alors si fameux. Ce fut à ce roi qu'Apollon, consulté par lui sur le succès de son entreprise, répondit assez agréablement par un oracle si ambigu que le dieu, quoi qu'il arrivât, ne pouvait manquer d'avoir été bon prophète. Cet oracle, en effet, signifiait également que Pyrrhus vaincrait les Romains ou qu'il en serait vaincu[1], de sorte qu'Apollon n'avait qu'à attendre l'événement en sécurité. Quel horrible carnage n'y eut-il point alors dans l'une et l'autre armée? Pyrrhus toutefois demeura vainqueur, et il aurait pu dès lors expliquer à son avantage la réponse d'Apollon, si, peu de temps après, dans un autre combat, les Romains n'avaient eu le dessus. A tant de massacres succéda une étrange maladie qui enlevait les femmes en-

[1] Saint Augustin cite l'oracle en ces termes : *Dico te, Pyrrhe, Romanos vincere posse.*

Digitized by Google

ceintes avant le moment de leur délivrance. Esculape, sans doute, s'excusait alors sur ce qu'il était médecin et non sage-femme. Le mal s'étendait même au bétail, qui périssait en si grand nombre qu'il semblait que la race allait s'en éteindre. Que dirai-je de cet hiver mémorable où le froid fut si rigoureux que les neiges demeurèrent prodigieusement hautes dans les rues de Rome l'espace de quinze jours et que le Tibre fut glacé? si cela était arrivé de notre temps, que ne diraient point nos adversaires contre les chrétiens? Parlerai-je encore de cette peste mémorable qui emporta tant de monde, et qui, prenant d'une année à l'autre plus d'intensité, sans que la présence d'Esculape servît de rien, obligea d'avoir recours aux livres sibyllins, espèces d'oracles pour lesquels, suivant Cicéron, dans ses livres sur la divination [1], on s'en rapporte aux conjectures de ceux qui les interprètent comme ils peuvent ou comme ils veulent? Les interprètes dirent donc alors que la peste venait de ce que plusieurs particuliers occupaient des lieux sacrés, réponse qui vint fort à propos pour sauver Esculape du reproche d'impéritie honteuse ou de négligence. Or, comment ne s'était-il trouvé personne qui s'opposât à l'occupation de ces lieux sacrés, sinon parce que tous étaient également las de s'adresser si longtemps et sans fruit à cette foule de divinités? Ainsi ces lieux étaient peu à peu abandonnés par ceux qui les fréquentaient, afin qu'au moins, devenus vacants, ils pussent servir à l'usage des hommes. Les édifices mêmes qu'on rendit alors à leur destination

[1] Livre II, ch. 84.

Digitized by Google

pour arrêter la peste, furent encore depuis négligés et usurpés par les particuliers, sans quoi on ne louerait pas tant Varron de sa grande érudition pour avoir, dans ses recherches sur les édifices sacrés, exhumé tant de monuments inconnus. C'est qu'en effet on se servait alors de ce moyen plutôt pour procurer aux dieux une excuse spécieuse qu'à la peste un remède efficace.

CHAPITRE XVIII.

Des malheurs arrivés aux Romains pendant la première guerre punique sans qu'ils aient pu obtenir l'assistance des dieux.

Et durant les guerres puniques, lorsque la victoire demeura si longtemps en balance, dans cette lutte où deux peuples belliqueux déployaient toute leur énergie, combien de petits États détruits, combien de villes dévastées, de provinces mises au pillage, d'armées défaites, de flottes submergées, de sang répandu! Si nous voulions raconter ou seulement rappeler tous ces désastres, nous referions l'histoire de Rome. Ce fut alors que les esprits effrayés eurent recours à des remèdes vains et ridicules. Sur la foi des livres sibyllins, on recommença les jeux séculaires, dont l'usage s'était perdu en des temps plus heureux. Les pontifes rétablirent aussi les jeux consacrés aux dieux infernaux, que la prospérité avait également fait négliger. Aussi bien je crois qu'en ce temps-là la joie devait être grande aux enfers, d'y voir arriver tant de monde, et il faut convenir que les guerres furieuses et les sanglantes animosités des hommes fournissaient alors aux démons de beaux

Digitized by Google

spectacles et de riches festins. Mais ce qu'il y eut de plus déplorable dans cette première guerre punique, ce fut cette défaite des Romains dont nous avons parlé dans les deux livres précédents et où fut pris Régulus; grand homme auquel il ne manqua, pour mettre fin à la guerre, après avoir vaincu les Carthaginois, que de résister à un désir immodéré de gloire, qui lui fit imposer des conditions trop dures à un peuple déjà épuisé. Si la captivité imprévue de cet homme héroïque, si l'indignité de sa servitude, si sa fidélité à garder son serment, si sa mort cruelle et inhumaine ne forcent point les dieux à rougir, il faut dire qu'ils sont d'airain comme leurs statues et n'ont point de sang dans les veines.

Au reste, durant ce temps, les calamités ne manquèrent pas à Rome au dedans de ses murailles. Un débordement extraordinaire du Tibre ruina presque toutes les parties basses de la ville; plusieurs maisons furent renversées tout d'abord par la violence du fleuve, et les autres tombèrent ensuite à cause du long séjour des eaux. Ce déluge fut suivi d'un incendie plus cruel encore; le feu, qui commença par les plus hauts édifices du Forum, n'épargna même pas son propre sanctuaire, le temple de Vesta, où des vierges choisies pour cet honneur, ou plutôt pour ce supplice, étaient chargées d'alimenter sa vie perpétuellement. Mais alors il ne se contentait pas de vivre, il sévissait, et les vestales épouvantées ne pouvaient sauver de l'embrasement cette divinité fatale qui avait déjà fait périr trois villes [1] où elle était adorée.

[1] Troie, Lavinie et Albe.

Digitized by Google

Alors le pontife Métellus, sans s'inquiéter de son propre salut, se jeta à travers les flammes et parvint à en tirer l'idole, étant lui-même à demi brûlé, car le feu ne sut pas le reconnaître. Étrange divinité, qui n'a seulement pas la force de s'enfuir, de sorte qu'un homme se montre plus capable de courir au secours d'une déesse que la déesse ne l'est d'aller au sien. Aussi bien si ces dieux ne savaient pas se défendre eux-mêmes du feu, comment en auraient-ils garanti la ville placée sous leur protection? et en effet il parut bien qu'ils n'y pouvaient rien du tout. Nous ne parlerions pas ainsi à nos adversaires, s'ils disaient que leurs idoles sont les symboles des biens éternels et non les gages des biens terrestres, et qu'ainsi, quand ces symboles viennent à périr, comme toutes les choses visibles et corporelles, l'objet du culte subsiste et le dommage matériel peut toujours être réparé; mais, par un aveuglement déplorable, on s'imagine que des idoles passagères peuvent assurer à une ville une félicité éternelle, et quand nous prouvons à nos adversaires que le maintien même des idoles n'a pu les garantir d'aucune calamité, ils rougissent de confesser une erreur qu'ils sont incapables de soutenir.

CHAPITRE XIX.

État déplorable de la république romaine pendant la seconde guerre punique, où s'épuisèrent les forces des deux peuples ennemis.

Quant à la seconde guerre punique, il serait trop long de rapporter tous les désastres des deux peuples dont la lutte se développait sur de si vastes espaces,

Digitized by Google

puisque, de l'aveu même de ceux qui n'ont pas tant entrepris de décrire les guerres de Rome que de les célébrer, le peuple à qui resta l'avantage parut moins vainqueur que vaincu. Quand Annibal, sorti d'Espagne, se fut jeté sur l'Italie comme un torrent impétueux, après avoir passé les Pyrénées, traversé les Gaules, franchi les Alpes et toujours accru ses forces dans une si longue marche en saccageant ou subjuguant tout, combien la guerre devint sanglante! que de combats, d'armées romaines vaincues, de villes prises, forcées ou détachées du parti ennemi? Que dirai-je de cette journée de Cannes où la rage d'Annibal, tout cruel qu'il était, fut tellement assouvie, qu'il ordonna la fin du carnage? et de ces trois boisseaux d'anneaux d'or qu'il envoya aux Carthaginois après la bataille, pour faire entendre qu'il y était mort tant de chevaliers romains que la perte était plus facile à mesurer qu'à compter, et pour laisser à penser quelle épouvantable boucherie on avait dû faire de combattants sans anneaux d'or? Aussi le manque de soldats contraignit les Romains à promettre l'impunité aux criminels et à donner la liberté aux esclaves, moins pour recruter leur armée que pour former une armée nouvelle avec ces soldats infâmes. Ce n'est pas tout : les armes mêmes manquèrent à ces esclaves, ou, pour les appeler d'un nom moins flétrissant, à ces nouveaux affranchis enrôlés pour la défense de la république. On en prit donc dans les temples, comme si les Romains eussent dit à leurs dieux : Quittez ces armes que vous avez si longtemps portées en vain, pour voir si nos esclaves n'en feront point un meilleur usage.—Cependant le trésor public man-

Digitized by Google

quant d'argent pour payer les troupes, les particuliers y contribuèrent de leurs propres deniers avec tant de zèle, qu'à l'exception de l'anneau et de la bulle[1], misérables marques de leur dignité, les sénateurs et à plus forte raison les autres ordres et les tribuns ne se réservèrent rien de précieux. Quels reproches les païens ne nous feraient-ils pas, s'ils venaient à être réduits à cette indigence, eux qui ne nous les épargnent pas dans ce temps où l'on donne plus aux comédiens pour un vain plaisir qu'on ne donnait autrefois aux légions pour tirer la république d'un péril extrême?

CHAPITRE XX.

De la ruine de Sagonte, qui périt pour n'avoir point voulu quitter l'alliance des Romains, sans que les dieux des Romains vinssent à son secours.

Mais de tous les malheurs qui arrivèrent pendant cette seconde guerre Punique, il n'y eut rien de plus digne de compassion que la prise de Sagonte[2]. Cette ville d'Espagne, si attachée au peuple romain, fut en effet détruite pour lui être demeurée trop fidèle. Annibal, après avoir rompu la paix, uniquement occupé de trouver des occasions de pousser les Romains à la guerre, vint assiéger Sagonte avec une puissante armée. Dès que la nouvelle en parvint à Rome, on envoya des ambassadeurs à Annibal pour l'obliger à lever le siége, et sur son refus, ceux-ci passèrent à Carthage, où ils se plaignirent de cette in-

[1] La *bulla* était une petite boule d'or ou d'argent que portaient au cou les jeunes patriciens.

[2] Voyez Tite Live, lib. XXI, cap. 6-15.

Digitized by Google

fraction aux traités; mais ils s'en retournèrent sans avoir rien pu obtenir. Cependant cette ville opulente, si chère à toute la contrée et à la république romaine, fut ruinée par les Carthaginois après huit ou neuf mois de siége. On n'en saurait lire le récit sans horreur, encore moins l'écrire; j'y insisterai pourtant en quelques mots, parce que cela importe à mon sujet. D'abord elle fut tellement désolée par la famine que suivant quelques historiens les habitants furent obligés de se repaître de cadavres humains; ensuite, accablés de toutes sortes de misères et ne voulant pas tomber entre les mains d'Annibal, ils dressèrent un grand bûcher où ils s'entr'égorgèrent, eux et leurs enfants, au milieu des flammes. Je demande si les dieux, ces débauchés, ces gourmands, avides à humer le parfum des sacrifices, et qui ne savent que tromper les hommes par leurs oracles ambigus, ne devaient pas faire quelque chose en faveur d'une ville si dévouée aux Romains, et ne pas souffrir qu'elle périt pour leur avoir gardé une inviolable fidélité, d'autant plus qu'ils avaient été les médiateurs de l'alliance qui unissait les deux cités. Et pourtant Sagonte, fidèle à la parole qu'elle avait donnée en présence des dieux, fut assiégée, opprimée, saccagée par un perfide, pour n'avoir pas voulu se rendre coupable de parjure. S'il est vrai que ces dieux épouvantèrent plus tard Annibal par des foudres et des tempêtes, quand il était sous les murs de Rome, d'où ils le forcèrent à se retirer, que n'en faisaient-ils autant pour Sagonte? J'ose dire qu'il y aurait eu pour eux plus d'honneur à se déclarer en faveur des alliés de Rome, attaqués à cause de leur

Digitized by Google

fidélité et dénués de tout secours, qu'à secourir Rome elle-même, qui combattait pour son propre intérêt et était en état de tenir tête à Annibal. S'ils étaient donc véritablement les protecteurs de la félicité et de la gloire de Rome, ils lui auraient épargné la honte ineffaçable de la ruine de Sagonte. Et maintenant, n'est-ce pas une folie de croire qu'on leur doit d'avoir sauvé Rome des mains d'Annibal victorieux, quand ils n'ont pas su garantir de ses coups une ville si fidèle aux Romains? Si le peuple de Sagonte eût été chrétien, s'il eût souffert pour la foi de l'Évangile, sans toutefois se tuer et se brûler lui-même, il eût souffert du moins avec cette espérance que donne la foi et dont l'objet n'est pas une félicité passagère, mais une éternité bienheureuse; au lieu que ces dieux que l'on doit, dit-on, servir et honorer afin de s'assurer la jouissance des biens périssables de cette vie, que pourront alléguer leurs défenseurs pour les excuser de la ruine de Sagonte? à moins qu'ils ne reproduisent les arguments déjà invoqués à l'occasion de la mort de Régulus; il n'y a d'autre différence, en effet, sinon que Régulus n'est qu'un seul homme, et que Sagonte est une ville entière; mais ni Régulus, ni les Sagontins ne sont morts que pour avoir gardé leur foi. C'est pour le même motif que l'un voulut retourner aux ennemis et que les autres refusèrent de s'y joindre. Est-ce donc que la fidélité irrite les dieux, ou que l'on peut avoir les dieux favorables et ne pas laisser de périr, soit villes, soit particuliers? Que nos adversaires choisissent. Si ces dieux s'offensent contre ceux qui gardent la foi jurée, qu'ils cherchent des perfides qui les adorent;

Digitized by Google

mais si avec toute leur faveur, villes et particuliers peuvent périr après avoir souffert une infinité de maux, alors certes c'est en vain qu'on les adore en vue de la félicité terrestre. Que ceux donc qui se croient malheureux parce qu'il leur est interdit d'adorer de pareilles divinités, cessent de se courroucer contre nous, puisque enfin ils pourraient avoir leurs dieux présents, et mêmes favorables, et ne pas laisser non-seulement d'être malheureux, mais de souffrir les plus horribles tortures comme Régulus et les Sagontins.

CHAPITRE XXI.

De l'ingratitude de Rome envers Scipion, son libérateur, et de ses mœurs à l'époque réputée par Salluste la plus vertueuse.

J'abrége afin de ne pas excéder les bornes que je me suis prescrites, et je viens au temps qui s'est écoulé entre la seconde et la dernière guerre contre Carthage, et où Salluste prétend que les bonnes mœurs et la concorde florissaient parmi les Romains. Or, en ces jours de vertu et d'harmonie, le grand Scipion, le libérateur de Rome et de l'Italie, qui avait achevé la seconde guerre Punique, si funeste et si dangereuse, vaincu Annibal, dompté Carthage, et dont toute la vie avait été consacrée au service des dieux, Scipion se vit obligé, après le triomphe le plus éclatant, de céder aux accusations de ses ennemis, et de quitter sa patrie, qu'il avait sauvée et affranchie par sa valeur, pour passer le reste de ses jours dans la petite ville de Literne, si indifférent à son rappel qu'on dit qu'il ne voulut pas même qu'a-

Digitized by Google

près sa mort on l'ensevelit dans cette ingrate cité. Ce fut dans ce même temps que le proconsul Manlius, après avoir subjugué les Galates, apporta à Rome les délices de l'Asie, pires pour elle que les ennemis les plus redoutables[1]. On y vit alors pour la première fois des lits d'airain et de riches tapis; pour la première fois des chanteuses parurent dans les festins, et la porte fut ouverte à toutes sortes de dissolutions. Mais je passe tout cela sous silence, ayant entrepris de parler des maux que les hommes souffrent malgré eux, et non de ceux qu'ils font avec plaisir. C'est pourquoi il convenait beaucoup plus à mon sujet d'insister sur l'exemple de Scipion, qui mourut victime de la rage de ses ennemis, loin de sa patrie dont il avait été le libérateur, et abandonné de ces dieux qu'on ne sert que pour la félicité de la vie présente, lui qui avait protégé leurs temples contre la fureur d'Annibal. Mais comme Salluste assure que c'était le temps où florissaient les bonnes mœurs, j'ai cru devoir toucher un mot de l'invasion des délices de l'Asie, pour montrer que le témoignage de cet historien n'est vrai que par comparaison avec les autres époques où les mœurs furent beaucoup plus dépravées et les factions plus redoutables. Vers ce moment, en effet, entre la seconde et la troisième guerre Punique, fut publiée la loi Voconia, qui défendait d'instituer pour héritière une femme, pas même une fille unique. Or, je ne vois pas qu'il se puisse rien imaginer de plus injuste que cette loi. Il est vrai que dans l'intervalle des deux guerres, les

[1] Voyez Tite Live, lib. XXXIX, cap. 6.

Digitized by Google

malheurs de la république furent un peu plus supportables; car si Rome était occupée de guerres au dehors, elle avait pour se consoler, outre ses victoires, la tranquillité intérieure dont elle n'avait pas joui depuis longtemps. Mais, après la dernière guerre Punique, la rivale de l'empire ayant été ruinée de fond en comble par un autre Scipion, qui en prit le surnom d'Africain, Rome, qui n'avait plus d'ennemis à craindre, fut tellement corrompue par la prospérité, et cette corruption fut suivie de calamités si désastreuses que l'on peut dire que Carthage lui fit plus de mal par sa chute qu'elle ne lui en avait fait par ses armes au temps de sa plus grande puissance. Je ne dirai rien des revers et des malheurs sans nombre qui accablèrent les Romains depuis cette époque jusqu'à Auguste, qui leur ôta la liberté, mais, comme ils le reconnaissent eux-mêmes, une liberté malade et languissante, querelleuse et pleine de périls, et qui faisant tout plier sous une autorité toute royale, communiqua une vie nouvelle à cet empire vieillissant. Je ne dirai rien non plus du traité ignominieux fait avec Numance; les poulets sacrés, dit-on, s'étaient envolés de leurs cages, ce qui était de fort mauvais augure pour le consul Mancinus; comme si, pendant cette longue suite d'années où Numance tint en échec les armées romaines et devint la terreur de la république, les autres généraux ne l'eussent attaquée que sous des auspices défavorables!

Digitized by Google

CHAPITRE XXII.

De l'ordre donné par Mithridate de tuer tous les citoyens romains qu'on trouverait en Asie.

Je passe, dis-je, tout cela sous silence; mais puis-je taire l'ordre donné par Mithridate, roi de Pont, de mettre à mort le même jour tous les citoyens romains qui se trouveraient en Asie, où un si grand nombre séjournaient pour leurs affaires privées, ce qui fut exécuté[1]? Quel épouvantable spectacle! Partout où se rencontre un Romain, à la campagne, par les chemins, à la ville, dans les maisons, dans les rues, sur les places publiques, au temple, au lit, à table, partout, à l'instant, il est impitoyablement massacré! Quelles furent les plaintes des mourants, les larmes des spectateurs ou peut-être même des bourreaux! et quelle cruelle nécessité imposée aux hôtes de ces infortunés, non-seulement de voir commettre chez eux tant d'assassinats, mais encore d'en être eux-mêmes les exécuteurs, de quitter brusquement le sourire de la politesse et de la bienveillance pour exercer au milieu de la paix le terrible devoir de la guerre et recevoir intérieurement le contre-coup des blessures mortelles qu'ils portaient à leurs victimes! Tous ces Romains avaient-ils donc méprisé les augures? n'avaient-ils pas des dieux publics et des dieux domestiques à consulter avant que d'entreprendre un voyage si funeste? S'ils ne l'ont pas fait, nos adversaires n'ont pas sujet de se plain-

[1] Voyez Appien, cap. 22 et sq., Cicéron, *De lege Manil.*, cap. 3, et Orose, *Hist.*, lib. VI, cap. 2.

Digitized by Google

dre de la religion chrétienne, puisque longtemps avant elle les Romains méprisaient ces vaines prédictions : et s'ils l'ont fait, quel profit en ont-ils retiré alors que les lois, du moins les lois humaines, autorisaient ces superstitions?

CHAPITRE XXIII.

Des maux intérieurs qui affligèrent la république romaine à la suite d'une rage soudaine dont furent atteints tous les animaux domestiques.

Rapportons maintenant le plus succinctement possible des maux d'autant plus profonds qu'ils furent plus intérieurs, je veux parler des discordes qu'on a tort d'appeler civiles, puisqu'elles sont mortelles pour la cité. Ce n'étaient plus des séditions, mais de véritables guerres où l'on ne s'amusait pas à répondre à un discours par un autre, mais où l'on repoussait le fer par le fer. Guerres civiles, guerres des alliés, guerres des esclaves, que de sang romain répandu parmi tant de combats! quelle désolation dans l'Italie, chaque jour dépeuplée! On dit qu'avant la guerre des alliés tous les animaux domestiques, chiens, chevaux, ânes, bœufs, devinrent tout à coup tellement farouches qu'ils sortirent de leurs étables et s'enfuirent çà et là, sans que personne pût les approcher autrement qu'au risque de la vie[1]. Quel mal ne présageait pas un tel prodige, qui était déjà un grand mal, même s'il n'était pas un présage! Supposez qu'un pareil accident arrivât de nos jours; vous verriez les païens plus enragés contre nous que ne l'étaient contre eux leurs animaux.

[1] Voyez Orose, *Hist.*, lib. v, cap. 18.

Digitized by Google

CHAPITRE XXIV.

De la discorde civile qu'alluma l'esprit séditieux des Gracques.

Le signal des guerres civiles fut donné par les séditions qu'excitèrent les Gracques à l'occasion des lois agraires. Ces lois avaient pour objet de partager au peuple les terres que la noblesse possédait injustement; mais vouloir extirper une injustice si ancienne, c'était une entreprise non-seulement périlleuse, mais encore, comme l'événement l'a prouvé, des plus pernicieuses pour la république. Quelles funérailles suivirent la mort violente du premier des Gracques, et, peu après, celle du second! Au mépris des lois et de la hiérarchie des pouvoirs, c'étaient la violence et les armes qui frappaient tour à tour les plébéiens et les patriciens. On dit qu'après la mort du second des Gracques, le consul Lucius Opimus, qui avait soulevé la ville contre lui et entassé les cadavres autour du tribun immolé, poursuivit les restes de son parti selon les formes de la justice et fit condamner à mort jusqu'à trois mille hommes : d'où l'on peut juger combien de victimes avaient succombé dans la chaleur de la sédition, puisqu'un si grand nombre fut atteint par l'instruction régulière du magistrat. Le meurtrier de Caïus Gracchus vendit sa tête au consul son pesant d'or; c'était le prix fixé avant ce massacre, où périt aussi le consulaire Marcus Fulvius avec ses enfants.

Digitized by Google

CHAPITRE XXV.

Du temple élevé à la Concorde par décret du sénat, dans le lieu même signalé par la sédition et le carnage.

Ce fut assurément une noble pensée du sénat que le décret qui ordonna l'érection d'un temple à la Concorde dans le lieu même où une sédition sanglante avait fait périr tant de citoyens de toute condition, afin que ce monument du supplice des Gracques parlât aux yeux et à la mémoire des orateurs. Et cependant n'était-ce pas se moquer des dieux que de construire un temple à une déesse qui, si elle eût été présente à Rome, l'eût empêchée de se déchirer et de périr par les dissensions? à moins qu'on ne dise que la Concorde, coupable de ces tumultes pour avoir abandonné le cœur des citoyens, méritait bien d'être enfermée dans ce temple comme dans une prison. Si l'on voulait faire quelque chose qui eût du rapport à ce qui s'était passé, pourquoi ne bâtissait-on pas plutôt un temple à la Discorde? Y a-t-il des raisons pour que la Concorde soit une déesse, et la Discorde non? celle-là bonne et celle-ci mauvaise, selon la distinction de Labéon [1], suggérée sans doute par la vue du temple que les Romains avaient érigé à la Fièvre aussi bien qu'à la Santé. Pour être conséquents, ils devaient en dédier un non-seulement à la Concorde, mais aussi à la Discorde. Ils s'exposaient à de trop grands périls en négligeant d'apaiser la colère d'une si méchante déesse, et ils ne se souvenaient plus que son indignation avait été le principe

[1] Voyez plus haut livre II, ch. 11.

Digitized by Google

de la ruine de Troie. Ce fut elle, en effet, qui, pour se venger de ce qu'on ne l'avait point invitée avec les autres dieux aux noces de Pélée et de Thétis, mit la division entre les trois déesses[1], en jetant dans l'assemblée la fameuse pomme d'or, d'où prit naissance le différend de ces divinités, la victoire de Vénus, le ravissement d'Hélène et enfin la destruction de Troie. C'est pourquoi si elle s'était offensée de ce que Rome n'avait pas daigné lui donner un temple comme elle avait fait à tant d'autres, et si ce fut pour cela qu'elle y excita tant de troubles et de désordres, son indignation dut encore s'accroître quand elle vit que dans le lieu même où le massacre était arrivé, c'est-à-dire dans le lieu où elle avait montré de ses œuvres, on avait construit un temple à son ennemie. Les savants et les sages s'irritent contre nous quand nous tournons en ridicule toutes ces superstitions; et toutefois, tant qu'ils resteront les adorateurs des mauvaises comme des bonnes divinités, ils n'auront rien à répondre à notre dilemme sur la Concorde et la Discorde. De deux choses l'une, en effet : ou ils ont négligé le culte de ces deux déesses, et leur ont préféré la Fièvre et la Guerre, qui ont eu des temples à Rome de toute antiquité; ou ils les ont honorées, et alors je demande pourquoi ils ont été abandonnés par la Concorde et poussés par la Discorde jusqu'à la fureur des guerres civiles.

[1] Junon, Pallas et Vénus.

Digitized by Google

CHAPITRE XXVI.

Des guerres qui suivirent la construction du temple de la Concorde.

Ils crurent donc, en mettant devant les yeux des orateurs un monument de la fin tragique des Gracques, avoir un merveilleux obstacle contre les séditions ; mais les événements qui suivirent, plus déplorables encore, firent paraître l'inutilité de cet expédient. A partir de cette époque, en effet, les orateurs, loin de songer à éviter l'exemple des Gracques, s'étudièrent à les surpasser. C'est ainsi que Saturninus, tribun du peuple, le préteur Caïus Servilius, et, quelques années après, Marcus Drusus, excitèrent d'horribles séditions, d'où naquirent les guerres sociales qui désolèrent l'Italie et la réduisirent à un état déplorable. Puis vint la guerre des esclaves, suivie elle-même des guerres civiles pendant lesquelles il se livra tant de combats et qui coûtèrent tant de sang. On eût dit que tous ces peuples d'Italie, dont se composait la principale force de l'empire romain, étaient des barbares à dompter. Rappellerai-je que soixante-dix gladiateurs commencèrent la guerre des esclaves, et que cette poignée d'hommes, croissant en nombre et en fureur, en vint à triompher des généraux du peuple romain? Comment citer toutes les villes qu'ils ont ruinées, toutes les contrées qu'ils ont dévastées? A peine les historiens suffisent-ils à décrire toutes ces calamités. Et cette guerre ne fut pas la seule faite par les esclaves; ils avaient auparavant ravagé la Macédoine, la Sicile et toute la côte. Enfin, qui pourrait

Digitized by Google

raconter toutes les atrocités de ces pirates, qui, après avoir commencé par des brigandages, finirent par soutenir contre Rome des guerres redoutables?

CHAPITRE XXVII.

De la guerre civile entre Marius et Sylla.

Marius, encore tout sanglant du massacre de ses concitoyens, ayant été vaincu à son tour et obligé de s'enfuir, Rome commençait un peu à respirer, quand Cinna et lui y rentrèrent plus puissants que jamais. « Ce fut alors, pour me servir des expressions de Cicéron, que l'on vit, par le massacre des plus illustres citoyens, s'éteindre les flambeaux de la république. Sylla vengea depuis une victoire si cruelle; mais à combien de citoyens il en coûta la vie, et que de pertes sensibles pour l'État[1]! » En effet, la vengeance de Sylla fut plus funeste à Rome que n'eût été l'impunité, et comme dit Lucain:

« Le remède passa toute mesure, et l'on porta la main sur des parties malades où il ne fallait pas toucher. Les coupables périrent, mais quand il ne pouvait survivre que des coupables. Alors la haine se donna carrière, et la vengeance, libre du joug des lois, précipita ses fureurs[2]. »

Dans cette lutte de Marius et de Sylla, outre ceux qui furent tués sur le champ de bataille, tous les quartiers de la ville, les places, les marchés, les théâtres, les temples mêmes étaient remplis de cadavres, à ce point qu'on n'aurait pu dire si c'était avant ou après la victoire qu'il était tombé plus de victimes.

[1] Voyez Cicéron, 3e Catilin., ch. 10, § 24.
[2] Lucain, *Pharsale*, livre II, vers 142-146.

Digitized by Google

De retour de son exil, Marius eut à peine rétabli sa domination, qu'on vit, sans parler d'innombrables assassinats qui se commirent de tous côtés, la tête du consul Octavius exposée sur la tribune aux harangues, César et Fimbria tués dans leurs maisons, les deux Crassus, le père et le fils, égorgés sous les yeux l'un de l'autre, Bébius et Numitorius traînés par les rues et mis en pièces, Catulus forcé de recourir au poison pour se sauver des mains de ses ennemis; Mérula, flamine de Jupiter, s'ouvrant les veines et faisant au dieu une libation de son propre sang; enfin on massacrait sous les yeux de Marius tous ceux à qui il ne donnait pas la main quand ils le saluaient [1].

CHAPITRE XXVIII.

Comment Sylla victorieux tira vengeance des cruautés de Marius.

Sylla, qui vint tirer vengeance de ces cruautés au prix de tant de sang, mit fin à la guerre; mais comme sa victoire n'avait pas détruit les inimitiés, elle rendit la paix encore plus meurtrière. A toutes les atrocités du premier Marius, son fils Marius le Jeune et Carbon en ajoutèrent de nouvelles. Instruits de l'approche de Sylla et désespérant de remporter la victoire et même de sauver leurs têtes, ils remplirent Rome de massacres où leurs amis n'étaient pas plus épargnés que leurs adversaires. Ce ne fut pas assez pour eux de décimer la ville; ils assiégèrent le sénat et tirèrent du palais, comme d'une prison, un grand

[1] Voyez Appien, *De bell. civil.*, lib. I, cap. 71 sq.; et Plutarque, *Vies de Marius et de Sylla*, passim.

Digitized by Google

nombre de sénateurs qu'ils firent égorger en leur présence. Le pontife Mucius Scévola fut tué au pied de l'autel de Vesta, où il s'était réfugié comme dans un asile inviolable, et il s'en fallut de peu qu'il n'éteignît de son sang le feu sacré entretenu par les vestales. Bientôt Sylla entra victorieux à Rome, après avoir fait égorger dans une ferme publique sept mille hommes désarmés et sans défense [1]. Ce n'était plus la guerre qui tuait, c'était la paix; on ne se battait plus contre ses ennemis, un mot suffisait pour les exterminer. Dans la ville, les partisans de Sylla massacrèrent qui bon leur sembla; les morts ne se comptaient plus, jusqu'à ce qu'enfin on conseilla à Sylla de laisser vivre quelques citoyens, afin que les vainqueurs eussent à qui commander. Alors s'arrêta cette effroyable liberté du meurtre, et on accueillit avec reconnaissance la table de proscription où étaient portés deux mille noms de sénateurs et de chevaliers. Ce nombre, si attristant qu'il pût être, avait au moins cela de consolant qu'il mettait fin au carnage universel, et on s'affligeait moins de la perte de tant de proscrits qu'on ne se réjouissait de ce que le reste des citoyens n'avait rien à craindre. Mais malgré cette cruelle sécurité, on ne laissa pas de gémir des divers genres de supplices qu'une férocité ingénieuse faisait souffrir à quelques-unes des victimes dévouées à la mort. Il y en eut un que l'on déchira à belles mains, et on vit des hommes plus cruels pour un homme vivant que les bêtes farouches ne le sont pour un

[1] Les historiens ne sont pas d'accord sur le chiffre des morts, que les uns fixent au-dessus de sept mille et les autres au-dessous. Saint Augustin paraît avoir adopté le récit de Velleius Paterculus (livre II, ch. 28).

Digitized by Google

cadavre[1]. On arracha les yeux à un autre et on lui coupa tous les membres par morceaux, puis on le laissa vivre ou plutôt mourir lentement au milieu de tortures effroyables[2]. On mit des villes célèbres à l'encan, comme on aurait fait une ferme; il y en eut même une dont on condamna à mort tous les habitants comme s'il se fût agi d'un seul criminel. Toutes ces horreurs se passèrent en pleine paix, non pour hâter une victoire, mais pour n'en pas perdre le fruit. Il y eut entre la paix et la guerre une lutte de cruauté, et ce fut la paix qui l'emporta; car la guerre n'attaquait que des gens armés, au lieu que la paix immolait des hommes sans défense. La guerre laissait à l'homme attaqué la faculté de rendre blessure pour blessure; la paix ne laissait au vaincu, à la place du droit de vivre, que la nécessité de mourir sans résistance.

CHAPITRE XXIX.

Que Rome eut moins à souffrir des invasions des Gaulois et des Goths que des guerres civiles.

Quel acte cruel des nations barbares et étrangères peut être comparé à ces victoires de citoyens sur des citoyens, et Rome a-t-elle jamais rien vu de plus funeste, de plus hideux, de plus déplorable? y a-t-il à mettre en balance l'ancienne irruption des Gaulois où l'invasion récente des Goths avec ces atrocités inouïes exercées par Marius, par Sylla, par tant d'au-

[1] Voyez Florus, lib. III, cap. 21.

[2] L'homme qui subit ce sort cruel fut le préteur Marcus Marius, parent du rival de Sylla. Voyez Florus, lib. III, cap. 21, et Valère Maxime, lib. IX, cap. 2, § 1.

Digitized by Google

tres chefs renommés, sur des hommes qui formaient avec eux les membres d'un même corps? Il est vrai que les Gaulois égorgèrent tout ce qu'ils trouvèrent de sénateurs dans Rome, mais au moins permirent-ils à ceux qui s'étaient sauvés dans le Capitole, et qu'ils pouvaient faire périr par un long siége, de racheter leur vie à prix d'argent. Quant aux Goths, ils épargnèrent un si grand nombre de sénateurs, qu'on ne saurait affirmer s'ils en tuèrent en effet quelques-uns. Mais Sylla, du vivant même de Marius, entra dans le Capitole, qu'avaient respecté les Gaulois, et ce fut de là qu'il dicta en vainqueur ses arrêts de mort et de confiscation, qu'il fit autoriser par un sénatus-consulte. Et quand Marius, qui avait pris la fuite, rentra dans Rome en l'absence de Sylla, plus féroce et plus sanguinaire que jamais, y eut-il rien de sacré qui échappât à sa fureur, puisqu'il n'épargna pas même Mucius Scévola, citoyen, sénateur et pontife, qui embrassait l'autel où on croyait les destins de Rome attachés? Enfin, cette dernière proscription de Sylla, pour ne point parler d'une infinité d'autres massacres, ne fit-elle point périr plus de sénateurs que les Goths n'en ont pu même dépouiller?

CHAPITRE XXX.

De l'enchaînement des guerres nombreuses et cruelles qui précédèrent l'avénement de Jésus-Christ.

Quelle est donc l'effronterie des païens, quelle audace à eux, quelle déraison ou plutôt quelle démence, de ne pas imputer leurs anciennes calamités à leurs dieux et d'imputer les nouvelles à Jésus-Christ!

Digitized by Google

Ces guerres civiles, plus cruelles, de l'aveu de leurs propres historiens, que les guerres étrangères, et qui n'ont pas seulement agité, mais détruit la république, sont arrivées longtemps avant Jésus-Christ, et par un enchaînement de crimes se rattachent de Marius et Sylla à Sertorius et Catilina, le premier proscrit et l'autre formé par Sylla. Vint ensuite la guerre de Lépide et de Catulus, dont l'un voulait abroger ce qu'avait fait Sylla et l'autre le maintenir; puis la lutte de Pompée et de César, celui-là partisan de Sylla, qu'il égala ou surpassa même en puissance, celui-ci qui ne put souffrir la grandeur de son rival et la voulut dépasser encore après l'avoir vaincu; puis enfin nous arrivons à ce grand César qui fut depuis appelé Auguste, et sous l'empire duquel naquit le Christ. Or Auguste, lui aussi, prit part à plusieurs guerres civiles où périrent beaucoup d'illustres personnages, entre autres cet homme d'État si éloquent, Cicéron. Quant à Jules César, après avoir vaincu Pompée, et usé avec tant de modération de sa victoire qu'il pardonna à ses adversaires et leur rendit leurs dignités, il fut poignardé dans le sénat par quelques patriciens, prétendus vengeurs de la liberté romaine, sous prétexte qu'il aspirait à la royauté. Après sa mort, un homme d'un caractère bien différent et tout perdu de vices, Marc-Antoine, affecta la même puissance, mais Cicéron lui résista vigoureusement, toujours au nom de ce fantôme de liberté. On vit alors s'élever cet autre César, fils adoptif de Jules, qui depuis, comme je l'ai dit, fut nommé Auguste. Cicéron le soutenait contre Antoine, espérant qu'il renverserait cet ennemi de la républi-

Digitized by Google

que et rendrait ensuite la liberté aux Romains. Chimère d'un esprit aveuglé et imprévoyant! peu après, ce jeune homme, dont il avait caressé l'ambition, livra sa tête à Antoine comme un gage de réconciliation, et confisqua à son profit cette liberté de la république pour laquelle Cicéron avait fait tant de beaux discours.

CHAPITRE XXXI.

Qu'il y a de l'impudence aux Gentils à imputer les malheurs présents au christianisme et à l'interdiction du culte des dieux, puisqu'il est avéré qu'à l'époque où florissait ce culte, ils ont eu à subir les plus horribles calamités.

Qu'ils accusent donc leurs dieux de tant de maux, ces mêmes hommes qui se montrent si peu reconnaissants envers le Christ! Certes, quand ces maux sont arrivés, la flamme des sacrifices brûlait sur l'autel des dieux; l'encens de l'Arabie s'y mêlait au parfum des fleurs nouvelles [1]; les prêtres étaient entourés d'honneurs, les temples étincelaient de magnificence; partout des victimes, des jeux, des transports prophétiques, et dans le même temps le sang des citoyens coulait partout, versé par des citoyens jusqu'aux pieds des autels. Cicéron n'essaya pas de chercher un asile dans un temple, parce qu'avant lui Mucius Scévola n'y avait pas évité la mort, au lieu qu'aujourd'hui ceux qui s'emportent le plus violemment contre le christianisme ont dû la vie à des lieux consacrés au Christ, soit qu'ils aient couru s'y réfu-

[1] Allusion à un passage de l'*Énéide*, livre I, vers 416, 417.

Digitized by Google

gier, soit que les barbares eux-mêmes les y aient conduits pour les sauver. Et maintenant j'ose affirmer, certain de n'être contredit par aucun esprit impartial, que si le genre humain avait reçu le christianisme avant les guerres puniques, et si les mêmes malheurs qui ont désolé l'Europe et l'Afrique avaient suivi l'établissement du culte nouveau, il n'est pas un seul de nos adversaires qui ne les lui eût imputés. Que ne diraient-ils point, surtout si la religion chrétienne eût précédé l'invasion gauloise, ou le débordement du Tibre, ou l'embrasement de Rome, ou, ce qui surpasse tous ces maux, la fureur des guerres civiles? et tant d'autres calamités si étranges qu'on les a mises au rang des prodiges, à qui les imputeraient-ils, sinon aux chrétiens, si elles étaient arrivées au temps du christianisme? Je ne parle point d'une foule d'autres événements qui ont causé plus de surprise que de dommage; et en effet que des bœufs parlent, que des enfants articulent quelques mots dans le ventre de leurs mères, que l'on voie des serpents voler, des femmes devenir hommes et des poules se changer en coqs, tous ces prodiges, vrais ou faux, qui se lisent, non dans leurs poëtes, mais dans leurs historiens, étonnent plus les hommes qu'ils ne leur font de mal. Mais quand il pleut de la terre, ou de la craie, ou même des pierres, je parle sans métaphore, voilà des accidents qui peuvent causer de grands dégâts.

Nous lisons aussi que la lave enflammée du mont Etna se répandit jusque sur le rivage de la mer, au point de briser les rochers et de fondre la poix des navires, phénomène désastreux, à coup sûr, quoique

Digitized by Google

singulièrement incroyable[1]. Une éruption toute semblable jeta, dit-on, sur la Sicile entière une telle quantité de cendres que les maisons de Catane en furent écrasées et ensevelies, ce qui toucha les Romains de pitié et les décida à faire remise aux Siciliens du tribut de cette année[2]. Enfin, on rapporte encore que l'Afrique, déjà réduite en ce temps-là en province romaine, fut couverte d'une prodigieuse quantité de sauterelles qui, après avoir dévoré les feuilles et les fruits des arbres, vinrent se jeter dans la mer comme une épaisse et effroyable nuée; rejetées mortes par les flots, elles infectèrent tellement l'air que, dans le seul royaume de Massinissa, la peste fit mourir quatre-vingt mille hommes, et, sur les côtes, beaucoup plus encore. A Utique, il ne resta que dix soldats de trente mille qui composaient la garnison[3]. Est-il une seule de ces calamités que les insensés qui nous attaquent, et à qui nous sommes forcés de répondre, n'imputassent au christianisme, si elles étaient arrivées du temps des chrétiens? Et cependant ils ne les imputent point à leurs dieux, et, pour éviter des maux de beaucoup moindres que ceux du passé, ils appellent le retour de ce même culte qui n'a pas su protéger leurs ancêtres.

[1] Cette éruption de l'Etna est probablement celle dont parle Orose (*Hist.*, lib. v, cap. 6) et qui se produisit l'an de Rome 617.

[2] Ce désastre eut lieu l'an de Rome 637. Voyez Orose, lib. v, cap. 13.

[3] Voyez Orose, lib. v, cap. 11, et Julius Obsequens, d'après Tite Live, cap. 30.

Digitized by Google

LIVRE IV[1].

Argument. — Il est prouvé dans ce livre que la grandeur et la durée de l'empire romain ne sont point l'ouvrage de Jupiter, ni des autres dieux du paganisme, dont la puissance est restreinte à des objets particuliers et à des fonctions secondaires, mais qu'il en faut faire honneur au seul vrai Dieu, principe de toute félicité, qui forme et maintient les royaumes de la terre par les décrets souverains de sa sagesse.

CHAPITRE PREMIER.

Récapitulation des livres précédents.

En commençant cet ouvrage de la Cité de Dieu, il m'a paru à propos de répondre d'abord à ses ennemis, lesquels, épris des biens de la terre et passionnés pour des objets qui passent, attribuent à la religion chrétienne, la seule salutaire et véritable, tout ce qui traverse la jouissance de leurs plaisirs, bien que les maux dont la main de Dieu les frappe soient bien plutôt un avertissement de sa miséricorde qu'un châtiment de sa justice. Et comme il y a parmi eux une foule ignorante qui se laisse animer contre nous

[1] Nous savons par une lettre de saint Augustin (CLXIX, *ad Evod.*, n. 1 et 13), que le livre IV et le livre V de la *Cité de Dieu* ont été écrits l'an 415.

Digitized by Google

par l'autorité des savants et se persuade que les malheurs de notre temps sont sans exemple dans les siècles passés (illusion grossière dont les habiles ne sont pas dupes, mais qu'ils entretiennent soigneusement pour alimenter les murmures du vulgaire), j'ai dû en conséquence faire voir par les historiens mêmes des gentils que les choses se sont passées tout autrement. Il a fallu aussi montrer que ces faux dieux qu'ils adoraient autrefois publiquement et qu'ils adorent encore aujourd'hui en secret ne sont que des esprits immondes, des démons artificieux et pervers au point de se complaire dans des crimes qui, véritables ou supposés, n'en sont toujours pas moins leurs crimes, puisqu'ils en ont exigé la représentation dans leurs fêtes, afin que les hommes naturellement faibles ne pussent se défendre d'imiter ces scandales, les voyant autorisés par l'exemple des dieux. Nos preuves à cet égard ne reposent pas sur de simples conjectures, mais en partie sur ce qui s'est passé de notre temps, ayant vu nous-mêmes célébrer ces jeux, et en partie sur les livres de nos adversaires, qui ont transmis les crimes des dieux à la postérité, non pour leur faire injure, mais dans l'intention de les honorer. Ainsi Varron, ce personnage si docte et dont l'autorité est si grande parmi les païens, traitant des choses humaines et des choses divines qu'il sépare en deux classes distinctes et distribue selon l'ordre de leur importance, Varron met les jeux scéniques au rang des choses divines, tandis qu'on ne devrait seulement pas les placer au rang des choses humaines dans une société qui ne serait composée que d'honnêtes gens. Et ce n'est pas de son autorité privée

Digitized by Google

que Varron fait cette classification; mais, étant Romain, il s'est conformé aux préjugés de son éducation et à l'usage. Maintenant, comme à la fin du livre premier, j'ai annoncé en quelques mots les questions que j'avais à résoudre, il suffit de se souvenir de ce que j'ai dit dans le second livre et dans le troisième pour savoir ce qu'il me reste à traiter.

CHAPITRE II.

Récapitulation du second et du troisième livre.

J'avais donc promis de réfuter ceux qui imputent à notre religion les calamités de l'empire romain, en rappelant tous les malheurs qui ont affligé Rome et les provinces soumises à sa domination avant l'interdiction des sacrifices du paganisme, malheurs qu'ils ne manqueraient pas de nous attribuer, si notre religion eût dès ce temps-là éclairé le monde et aboli leur culte sacrilége. C'est ce que je crois avoir suffisamment développé au second livre et au troisième. Dans l'un j'ai considéré les maux de l'âme, les seuls maux véritables, ou du moins les plus grands de tous, et dans l'autre j'ai parlé de ces maux extérieurs et corporels, communs aux bons et aux méchants, qui sont les seuls que ces derniers appréhendent, tandis qu'ils acceptent, je ne dis pas avec indifférence, mais avec plaisir, les autres maux qui les rendent méchants. Et cependant combien peu ai-je parlé de Rome et de son empire, à ne prendre que ce qui s'est passé jusqu'au temps d'Auguste! Que serait-ce si j'avais voulu rapporter et accumuler non-seulement les dévastations, les car-

Digitized by Google

nages de la guerre et tous les maux que se font les hommes, mais encore ceux qui proviennent de la discorde des éléments, comme tous ces bouleversements naturels qu'Apulée indique en passant dans son livre *Du monde*, pour montrer que toutes les choses terrestres sont sujettes à une infinité de changements et de révolutions. Il dit[1] en propres termes que des villes ont été englouties par d'effroyables tremblements de terre, que des déluges ont noyé des régions entières, que des continents ont été changés en îles par l'envahissement des eaux et les mers en continent par leur retraite, que des tourbillons de vent ont renversé des villes, que le feu du ciel a consumé en Orient certaines contrées et que d'autres pays en Occident ont été ravagés par des inondations. Ainsi on a vu quelquefois le volcan de l'Etna rompre ses barrières et vomir dans la plaine des torrents de feu. Si j'avais voulu recueillir tous ces désastres et tant d'autres dont l'histoire fait foi, quand serais-je arrivé au temps où le nom du Christ est venu arrêter les pernicieuses superstitions de l'idolâtrie? J'avais encore promis de montrer pourquoi le vrai Dieu, arbitre souverain de tous les empires, a daigné favoriser celui des Romains, et de prouver du même coup que les faux dieux, loin de contribuer en rien à la prospérité de Rome, y ont nui au contraire par leurs artifices et leurs mensonges. C'est ce dont j'ai maintenant à parler, et surtout de la grandeur de l'empire romain; car pour ce qui est de la pernicieuse influence des démons sur les mœurs,

[1] Voyez l'édition d'Elmenhorst, page 73.

Digitized by Google

je l'ai déjà fait ressortir très-amplement dans le second livre. Je n'ai pas manqué non plus, chaque fois que j'en ai trouvé l'occasion dans le cours de ces trois premiers livres, de signaler toutes les consolations dont les méchants comme les bons, au milieu des maux de la guerre, ont été redevables au nom de Jésus-Christ, selon l'ordre de cette providence « qui fait lever son soleil et tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes (*Matth.*, v, 45). »

CHAPITRE III.

Si un État qui ne s'accroît que par la guerre doit être estimé sage et heureux.

Voyons donc maintenant sur quel fondement les païens osent attribuer l'étendue et la durée de l'empire romain à ces dieux qu'ils prétendent avoir pieusement honorés par des scènes infâmes jouées par d'infâmes comédiens. Mais avant d'aller plus loin, je voudrais bien savoir s'ils ont le droit de se glorifier de la grandeur et de l'étendue de leur empire, avant d'avoir prouvé que ceux qui l'ont possédé ont été véritablement heureux. Nous les voyons en effet toujours tourmentés de guerres civiles ou étrangères, toujours parmi le sang et le carnage, toujours en proie aux noires pensées de la crainte ou aux sanglantes cupidités de l'ambition, de sorte que s'ils ont eu quelque joie, on peut la comparer au verre, dont tout l'éclat ne sert qu'à faire plus appréhender sa fragilité. Pour en mieux juger, ne nous laissons point surprendre à ces termes vains et pompeux de peuples, de royaumes, de provinces; mais puisque cha-

Digitized by Google

que homme, considéré individuellement, est l'élément composant d'un État, si grand qu'il soit, tout comme chaque lettre est l'élément composant d'un discours, représentons-nous deux hommes dont l'un soit pauvre, ou plutôt dans une condition médiocre, et l'autre extrêmement riche, mais sans cesse agité de craintes, rongé de soucis, tourmenté de convoitises, jamais en repos, toujours dans les querelles et les dissensions, accroissant toutefois prodigieusement ses richesses au sein de tant de misères, mais augmentant du même coup ses soins et ses inquiétudes; que d'autre part l'homme d'une condition médiocre se contente de son petit bien, qu'il soit chéri de ses parents, de ses voisins, de ses amis, qu'il jouisse d'une agréable tranquillité d'esprit, qu'il soit pieux, bienveillant, sain de corps, sobre d'habitudes, chaste de mœurs et calme dans sa conscience, je ne sais s'il y a un esprit assez fou pour hésiter à qui des deux il doit donner la préférence. Or il est certain que la même règle qui nous sert à juger du bonheur de ces deux hommes, doit nous servir pour celui de deux familles, de deux peuples, de deux empires, et que si nous voulons mettre de côté nos préjugés et faire une juste application de cette règle, nous démêlerons aisément ce qui est la chimère du bonheur et ce qui en est la réalité. C'est pourquoi, quand la religion du vrai Dieu est établie sur la terre, quand fleurit avec le culte légitime la pureté des mœurs, alors il est avantageux que les bons règnent au loin et maintiennent longtemps leur empire, non pas tant pour leur avantage que dans l'intérêt de ceux à qui ils commandent. Quant à eux, leur piété et leur inno-

Digitized by Google

cence, qui sont les grands dons de Dieu, suffisent pour les rendre véritablement heureux dans cette vie et dans l'autre. Mais il en va tout autrement des méchants. La puissance, loin de leur être avantageuse, leur est extrêmement nuisible, parce qu'elle ne leur sert qu'à faire plus de mal. Quant à ceux qui la subissent, ce qui leur est avant tout préjudiciable, ce n'est pas la tyrannie d'autrui, mais leur propre corruption; car tout ce que les gens de bien souffrent de l'injuste domination de leurs maîtres n'est pas la peine de leurs fautes, mais l'épreuve de leur vertu. C'est pourquoi l'homme de bien dans les fers est libre, tandis que le méchant est esclave jusque sur le trône; et il n'est pas esclave d'un seul homme, mais il a autant de maîtres que de vices[1]. L'Écriture veut parler de ces maîtres, quand elle dit : « Chacun est esclave de celui qui l'a vaincu (II *Petr.*, II, 19). »

CHAPITRE IV.

Que les empires, sans la justice, ne sont que des ramas de brigands.

En effet, que sont les empires sans la justice, sinon de grandes réunions de brigands? Aussi bien, une réunion de brigands est-elle autre chose qu'un petit empire, puisqu'elle forme une espèce de société gouvernée par un chef, liée par un contrat, et où le partage du butin se fait suivant certaines règles convenues? Que cette troupe malfaisante vienne à augmenter en se recrutant d'hommes perdus, qu'elle

[1] Saint Augustin prend ici le plus pur de la morale stoïcienne pour le combiner avec l'esprit chrétien. Comp. Cicéron, paradoxe V.

Digitized by Google

s'empare de places pour y fixer sa domination, qu'elle prenne des villes, qu'elle subjugue des peuples, la voilà qui reçoit le nom de royaume, non parce qu'elle a dépouillé sa cupidité, mais parce qu'elle a su accroître son impunité. C'est ce qu'un pirate, tombé au pouvoir d'Alexandre le Grand, sut fort bien lui dire avec beaucoup de raison et d'esprit. Le roi lui ayant demandé pourquoi il troublait ainsi la mer, il lui repartit fièrement : « Du même droit que tu troubles la terre. Mais comme je n'ai qu'un petit navire, on m'appelle pirate, et parce que tu as une grande flotte, on t'appelle conquérant[1]. »

CHAPITRE V.

Que la puissance des gladiateurs fugitifs fut presque égale à celle des rois.

En conséquence je ne veux point examiner quelle espèce de gens ramassa Romulus pour composer sa ville; car aussitôt que le droit de cité dont il les gratifia les eut mis à couvert des supplices qu'ils méritaient et dont la crainte pouvait les porter à des crimes nouveaux et plus grands encore, ils devinrent plus doux et plus humains. Je veux seulement rappeler ici un événement qui causa de graves difficultés à l'empire romain et le mit à deux doigts de sa perte, dans un temps où il était déjà très-puissant et redoutable à tous les autres peuples. Ce fut quand un petit nombre de gladiateurs de la Campanie, désertant les jeux

[1] Cette anecdote est probablement empruntée au livre III de la *République* de Cicéron. Voyez Nonius Marcellus, page 318, 14, et page 534, 15.

Digitized by Google

de l'amphithéâtre, levèrent une armée considérable sous la conduite de trois chefs et ravagèrent cruellement toute l'Italie. Qu'on nous dise par le secours de quelle divinité, d'un si obscur et si misérable brigandage ils parvinrent à une puissance capable de tenir en échec toutes les forces de l'empire ! Conclura-t-on de la courte durée de leurs victoires que les dieux ne les ont point assistés ? Comme si la vie de l'homme, quelle qu'elle soit, était jamais de longue durée! A ce compte les dieux n'aideraient personne à s'emparer du pouvoir, personne n'en jouissant que peu de temps, et on ne devrait point tenir pour un bienfait ce qui dans chaque homme et successivement dans tous les hommes s'évanouit comme une vapeur. Qu'importe à ceux qui ont servi les dieux sous Romulus et qui sont morts depuis longues années qu'après eux l'empire se soit élevé au comble de la grandeur, lorsqu'ils sont réduits pour leur propre compte à défendre leur cause dans les enfers? Qu'elle soit bonne ou mauvaise, cela ne fait rien à la question; mais enfin, tous tant qu'ils sont, après avoir vécu sous cet empire pendant une longue suite de siècles, ils ont promptement achevé leur vie et ont passé comme un éclair; après quoi ils ont disparu, chargés du poids de leurs actions. Que si au contraire il faut attribuer à la faveur des dieux tous les biens, si courte qu'en soit la durée, les gladiateurs dont je parle ne leur sont pas médiocrement redevables, puisque nous les voyons briser leurs fers, s'enfuir, assembler une puissante armée, et, sous la conduite et le gouvernement de leurs chefs, faire trembler l'empire romain, battre ses armées, pren-

Digitized by Google

dre ses villes, s'emparer de tout, jouir de tout, contenter tous leurs caprices, vivre en un mot comme des princes et des rois, jusqu'au jour où ils ont été vaincus et domptés, ce qui ne s'est pas fait aisément[1]. Mais passons à des exemples d'un ordre plus relevé.

CHAPITRE VI.

De l'ambition du roi Ninus qui, le premier, déclara la guerre à ses voisins afin d'étendre son empire.

Justin, qui a écrit en latin l'histoire de la Grèce ou plutôt l'histoire des peuples étrangers et abrégé Trogue-Pompée, commence ainsi son ouvrage : « Dans le principe, les peuples étaient gouvernés par des rois qui étaient redevables de cette dignité suprême, non à la faveur populaire, mais à leur vertu consacrée par l'estime des gens de bien. Il n'y avait point alors d'autres lois que la volonté du prince. Les rois songeaient plutôt à conserver leurs États qu'à les accroître, et chacun d'eux se contenait dans les bornes de son empire. Ninus fut le premier qui, poussé par l'ambition, s'écarta de cette ancienne coutume. Il porta la guerre chez ses voisins, et comme il avait affaire à des peuples encore neufs dans le métier des armes, il assujettit tout jusqu'aux frontières de la Libye. » Et un peu après : « Ninus affermit ses grandes conquêtes par une longue possession. Après avoir vaincu ses voisins et accru ses forces par celles des peuples soumis, il fit servir ses premières victoires à

[1] La guerre des gladiateurs fut terminée, au bout de trois ans, par L. Crassus.

Digitized by Google

en remporter de nouvelles et soumit tout l'Orient. » Quelque opinion qu'on ait sur la véracité de Justin ou de Trogue-Pompée, car il y a des historiens plus exacts qui les ont convaincus plus d'une fois d'infidélité, toujours est-il qu'on tombe d'accord que Ninus étendit beaucoup l'empire des Assyriens. Et quant à la durée de cet empire, elle excède celle de l'empire romain, puisque les chronologistes comptent douze cent quarante ans depuis la première année du règne de Ninus jusqu'au temps de la domination des Mèdes[1]. Or, faire la guerre à ses voisins, attaquer des peuples de qui on n'a reçu aucune offense et seulement pour satisfaire son ambition, qu'est-ce autre chose que du brigandage en grand?

CHAPITRE VII.

S'il faut attribuer à l'assistance ou à l'abandon des dieux la prospérité ou la décadence des empires.

Si l'empire d'Assyrie a eu cette grandeur et cette durée sans l'assistance des dieux, pourquoi donc attribuer aux dieux de Rome la grandeur et la durée de l'empire romain? Quelle que soit la cause qui a fait prospérer les deux empires, elle est la même dans les deux cas. D'ailleurs si l'on prétend que l'empire d'Assyrie a prospéré par l'assistance des dieux, je demanderai : de quels dieux? car les peuples subjugués par Ninus n'adoraient point d'autres dieux que les siens. Dira-t-on que les Assyriens avaient des dieux particuliers, plus habiles ouvriers dans l'art de bâtir et de con-

[1] Ici, comme plus bas (livre XVI, ch. 17), saint Augustin suit la chronologie d'Eusèbe.

Digitized by Google

server des empires; je demanderai alors si ces dieux étaient morts quand l'empire d'Assyrie s'est écroulé? Ou bien serait-ce que faute d'avoir été payés de leur salaire, ou sur la promesse d'une plus forte récompense, ils ont mieux aimé passer aux Mèdes, pour se tourner ensuite du côté des Perses, en faveur de Cyrus qui les appelait et leur faisait espérer une condition plus avantageuse? En effet ce dernier peuple, depuis la domination, vaste en étendue, mais courte en durée, d'Alexandre le Grand, a toujours conservé son ancien État, et il occupe aujourd'hui dans l'Orient une vaste étendue de pays[1]. Or, s'il en est ainsi, ou bien les dieux sont coupables d'infidélité, puisqu'ils abandonnent leurs amis pour passer du côté de leurs ennemis, et font ce que Camille, qui n'était qu'un homme, ne voulut pas faire, quand, après avoir vaincu les ennemis les plus redoutables de Rome, il éprouva l'ingratitude de sa patrie, et qu'au lieu d'en conserver du ressentiment, il sauva une seconde fois ses concitoyens en les délivrant des mains des Gaulois; ou bien ces dieux ne sont pas aussi puissants qu'il conviendrait à leur divinité, puisqu'ils peuvent être vaincus par la prudence ou par la force; ou enfin, s'il n'est pas vrai qu'ils soient vaincus par des hommes, mais par d'autres dieux, il y a donc entre ces esprits célestes des inimitiés et des luttes, suivant que chacun se range de tel ou tel parti, et alors pourquoi un État adorerait-il ses dieux propres de préférence à

[1] L'empire des Perses, renversé par Alexandre (331 ans avant J.-C.), fut reconstitué par Arsace, chef des Parthes (246 ans avant J.-C.), pour reprendre une forme nouvelle sous Artaxerce, vainqueur des Parthes, vers 226 après J.-C.

Digitized by Google

d'autres dieux que ceux-ci peuvent appeler comme auxiliaires. Quoi qu'il en soit au surplus de ce passage, de cette fuite, de cette migration ou de cette défection des dieux, il est certain qu'on ne connaissait point encore Jésus-Christ quand ces monarchies ont été détruites ou transformées. Car lorsque, après une durée de douze cents ans et plus, l'empire des Assyriens s'est écroulé, si déjà la religion chrétienne eût annoncé le royaume éternel et fait interdire le culte sacrilége des faux dieux, les Assyriens n'auraient pas manqué de dire que leur empire ne succombait, après avoir duré si longtemps, que pour avoir abandonné la religion des ancêtres et embrassé celle de Jésus-Christ. Que la vanité manifeste de ces plaintes soit comme un miroir où nos adversaires pourront reconnaître l'injustice des leurs, et qu'ils rougissent de les produire, s'il leur reste encore quelque pudeur. Mais je me trompe : l'empire romain n'est pas détruit, comme l'a été celui d'Assyrie; il n'est qu'éprouvé. Bien avant le christianisme, il a connu ces dures épreuves et il s'en est relevé. Ne désespérons pas aujourd'hui qu'il se relève encore; car en cela qui sait la volonté de Dieu?

CHAPITRE VIII.

Que les Romains ne sauraient dire quels sont parmi leurs dieux ceux à qui ils croient devoir l'accroissement et la conservation de leur empire, chaque dieu en particulier étant capable tout au plus de veiller à sa fonction particulière.

Mais cherchons, je vous prie, parmi cette multitude de dieux qu'adoraient les Romains, quel est celui ou quels sont ceux à qui ils se croient particu-

Digitized by Google

lièrement redevables de la grandeur et de la conservation de leur empire? Je ne pense pas qu'ils osent attribuer quelque part dans un si grand et si glorieux ouvrage à la déesse Cloacina[1], ou à *Volupia*, qui tire son nom de la volupté, ou à Libentina, qui prend le sien du libertinage, ou à Vaticanus, qui préside aux vagissements des enfants, ou à Cunina[2], qui veille sur leur berceau. Je ne puis ici rappeler en quelques lignes tous ces noms de dieux et de déesses qui peuvent à peine tenir dans de gros volumes, où l'on attache chaque divinité à son objet particulier, suivant la fonction qui lui est propre. Par exemple, on n'a pas jugé à propos de confier à un seul dieu le soin des campagnes; on a donné la plaine à Rusina[3], le sommet des montagnes à Jugatinus, la colline à Collatina, la vallée à Vallonia. On n'a même pas trouvé une divinité assez vigilante pour lui donner exclusivement la direction des moissons : on a recommandé à Séia les semences, pendant qu'elles sont encore en terre; à Segetia, les blés quand ils sont levés; à Tutilina, la tutelle des récoltes et des grains, quand ils sont recueillis dans les greniers. Évidemment Segetia n'a pas été jugée suffisante pour soigner les moissons depuis leur naissance jusqu'à leur

[1] Il est clair que saint Augustin cite ici Cloacina comme la déesse des cloaques, se fondant sur une tradition qui a été également suivie par Tertullien (*De Pall.*, cap. 4, p. 22, édit. de Saumaise) et par saint Cyprien (*De Idol. van.*). Est-il vrai maintenant qu'il y eut à Rome une déesse des cloaques? c'est fort douteux. Cloacina n'était peut-être qu'un surnom de Vénus (Vénus *Cloacina*, purgatrix, expiatrix, a *cluendo*).

[2] *Cunina* de *cunæ*, berceau.

[3] Ces rapports étymologiques sont souvent intraduisibles en français. *Rusina* vient de *rus* (champs), et *Jugatina* de *jugum* (crête, cime des montagnes).

Digitized by Google

maturité. Mais comme si ce n'était pas encore assez de cette foule de divinités à ces idolâtres insatiables dont l'âme corrompue dédaignait les chastes embrassements de son dieu pour se prostituer à une troupe infâme de démons, ils ont fait présider Proserpine aux germes des blés, le dieu Nodatus aux nœuds du tuyau, la déesse Volutina à l'enveloppe de l'épi; vient ensuite Patelana [1], quand l'épi s'ouvre; Hostilina, quand la barbe et l'épi sont de niveau; Flora, quand il est en fleur; Lacturnus, quand il est en lait; Matuta, quand il mûrit; Runcina, quand on le coupe [2]. Je ne dis pas tout, car je me lasse de nommer ce qu'ils n'ont pas honte d'adorer; mais le peu que j'en ai dit suffit pour montrer qu'il est déraisonnable d'attribuer l'origine, les progrès et la conservation de l'empire romain à des divinités tellement appliquées à leur office particulier qu'aucune tâche générale ne pouvait leur être confiée. Comment Segetia se fût-elle mêlée du gouvernement de l'empire, elle à qui il n'était pas permis d'avoir soin à la fois des arbres et des moissons? comment Cunina eût-elle pensé à la guerre, lorsque sa charge ne s'étendait pas au delà du berceau des enfants? que pouvait-on attendre de Nodatus dans les combats, puisque son pouvoir, borné aux nœuds du tuyau, ne s'élevait pas jusqu'à la barbe de l'épi? On se contente d'un portier

[1] *Patelana* de *patere*, s'ouvrir; saint Augustin aurait même pu distinguer *Patelana* ou *Patellana* de *Patella*. Suivant Arnobe (*Contr. gent.*, lib. IV, p. 124), on invoquait Patella pour les choses ouvertes et Patellina pour les choses à ouvrir.

[2] *Proserpina* de *proserpere*, germer; *Volutina* de *involumentum*, enveloppe; *Hostilina* (suivant saint Augustin) de *hostire* pour *æquare*, égaler, être de niveau; *Runcina* de *runcare*, *runcinare*, sarcler.

Digitized by Google

pour garder l'entrée de sa maison, et ce portier suffit parfaitement, c'est un homme; nos idolâtres y ont mis trois dieux : Forculus, à la porte; Cardea, aux gonds; Limentinus, au seuil; en sorte que Forculus ne pouvait garder à la fois le seuil et les gonds[1].

CHAPITRE IX.

Si l'on doit attribuer la grandeur et la durée de l'empire romain à Jupiter, que ses adorateurs regardent comme le premier des dieux.

Mais laissons là, pour quelque temps du moins, la foule des petits dieux et cherchons quel a été le rôle de ces grandes divinités par qui Rome est devenue la dominatrice des nations. Voilà sans doute une œuvre digne de Jupiter, de ce dieu qui passe pour le roi de tous les dieux et de toutes les déesses, ainsi que le marquent et le sceptre dont il est armé, et ce Capitole construit en son honneur au sommet d'une haute colline.

« Tout est plein de Jupiter[2], »

s'écrie Virgile, et ce mot, quoique d'un poëte, est cité comme exactement vrai. Suivant Varron, c'est Jupiter qu'adorent en réalité ceux qui ne veulent adorer qu'un dieu sans image auquel ils donnent un autre nom[3]. Si cela est, d'où vient qu'on l'a respecté

[1] *Forculus* de *foris*, porte; *Cardea* de *cardo*, gond; *Limentinus* de *limen*, seuil.

[2] Virgile, *Eclog.*, III, vers 60.

[3] Varron voulait-il parler du Jéhovah des Juifs? c'est ce qui semble résulter de divers autres passages de saint Augustin. Voyez plus bas, ch. 31, et le traité *De cons. Evangel.*, lib. I, n. 30.

Digitized by Google

assez peu à Rome et ailleurs pour le représenter par une statue? Superstition blâmée expressément par Varron, qui, tout entraîné qu'il pût être par le torrent de la coutume et par l'autorité de Rome, n'a pas laissé de dire et d'écrire qu'en élevant des statues aux dieux, on avait banni la crainte pour introduire l'erreur.

CHAPITRE X.

Des systèmes qui attachent des dieux différents aux différentes parties de l'univers.

Pourquoi avoir marié Jupiter avec Junon qu'on nous donne pour être à la fois « et sa sœur et sa femme[1]? » C'est, dit-on, que Jupiter occupe l'éther, Junon, l'air, et que ces deux éléments, l'un supérieur, l'autre inférieur, sont étroitement unis. Mais alors, si Junon remplit la moitié du monde, elle ôte de sa place à ce dieu dont le poëte a dit :

« Tout est plein de Jupiter. »

Dira-t-on que les deux divinités remplissent l'une et l'autre les deux éléments et qu'elles sont ensemble chacun d'eux? Je demanderai pourquoi l'on assigne particulièrement l'éther à Jupiter et l'air à Junon? D'ailleurs, s'il suffit de ces deux divinités pour tout remplir, à quoi sert d'avoir donné la mer à Neptune et la terre à Pluton? Et qui plus est, de peur de laisser ces dieux sans femmes, on a marié Neptune avec Salacie et Pluton avec Proserpine. C'est, dit-on, que Proserpine occupe la région inférieure de la

[1] Virgile, *Énéide*, livre I, vers 47.

Digitized by Google

terre, comme Salacie la région inférieure de la mer, et Junon la région inférieure du ciel, qui est l'air. Voilà comment les païens essaient de coudre leurs fables; mais ils n'y parviennent pas. Car si les choses étaient comme ils le disent, leurs anciens sages admettraient trois éléments et non pas quatre, afin d'en accorder le nombre avec celui des couples divins. Or, ils distinguent positivement l'éther d'avec l'air. Quant à l'eau, supposé que l'eau supérieure diffère en quelque façon de l'eau inférieure, en haut ou en bas, c'est toujours de l'eau. De même pour la terre; la différence du lieu peut bien changer ses qualités, mais non sa nature. Maintenant, avec ces trois ou ces quatre éléments, voilà le monde complet: où donc sera Minerve? quelle partie du monde aura-t-elle à remplir, quel lieu à habiter? Car on s'est avisé de la mettre au Capitole [1] avec Jupiter et Junon, bien qu'elle ne soit pas le fruit de leur mariage. Si on dit qu'elle habite la plus haute région de l'air et que c'est pour cela que les poëtes la font naître du cerveau de Jupiter, je demande pourquoi on ne l'a pas mise à la tête des dieux, puisqu'elle est située au-dessus de Jupiter. Serait-ce qu'il n'eût pas été juste de mettre la fille au-dessus du père? mais alors pourquoi n'a-t-on pas gardé la même justice entre Jupiter et Saturne? C'est, dira-t-on, que Saturne a été vaincu par Jupiter. Ces deux dieux se sont donc battus! Point du tout, s'écrie-t-on; ce sont là des bavardages de la fable. Eh bien! soit; ne croyons pas à la fable et ayons meilleure opinion des dieux.

[1] Minerve fut placée au Capitole sous Tarquin le Superbe. Voyez Denys d'Halycarnasse, *Antiq.*, lib. IV, cap. 62.

Digitized by Google

Puis donc que l'on n'a pas mis Saturne au-dessus de Jupiter, que ne plaçait-on le père et le fils sur le même rang? C'est, dit-on, que Saturne est l'image du temps[1]. A ce compte, ceux qui adorent Saturne adorent le temps, et voilà Jupiter, le roi des dieux, qui est issu du temps. Aussi bien, quelle injure fait-on à Jupiter et à Junon de dire qu'ils sont issus du temps, s'il est vrai que Jupiter soit le ciel et Junon la terre[2], le ciel et la terre ayant été créés dans le temps? C'est la doctrine qu'on trouve dans les livres de leurs savants et de leurs sages; et Virgile s'inspire, non des fictions de la poésie, mais des systèmes des philosophes, quand il dit :

« Alors le Père tout-puissant, l'Éther, descend au sein de son épouse et la réjouit par des pluies fécondes[3]. »

c'est-à-dire qu'il descend au sein de Tellus ou de la Terre; car encore ici, on veut voir des différences et soutenir qu'autre chose est la Terre, autre chose Tellus, autre chose enfin Tellumo[4]. Chacune de ces trois divinités a son nom, ses fonctions, son culte et ses autels. On donne encore à la terre le nom de mère des dieux, en sorte qu'il n'y a pas tant à se

[1] Voyez Cicéron, *de Nat. deor.*, lib. II, cap. 25.

[2] Junon, citée ici comme figurant la terre, est citée plus haut comme figurant l'air. Il n'y a pas là proprement inexactitude, ni contradiction. Junon, par rapport à Jupiter, c'est l'élément inférieur par rapport à l'élément supérieur. Quand Jupiter figure l'éther, Junon figure l'air; quand Jupiter désigne le ciel, Junon désigne la terre. Voyez Varron, *De ling. lat.*, lib. V, cap. 27.

[3] Virgile, *Georg.*, liv. II, vers 325, 326.

[4] *Terra* désignait l'élément terrestre dans son unité, *Tellus*, la capacité passive de la terre, *Tellumo*, son énergie active et fécondante. Voyez plus bas, livre VII, ch. 23.

Digitized by Google

récrier contre les poëtes, puisque voilà les livres sacrés qui font de Junon, non-seulement la sœur et la femme, mais aussi la mère de Jupiter. On veut encore que la terre soit Cérès ou Vesta, quoique le plus souvent Vesta ne soit que le feu, la divinité des foyers, sans lesquels une cité ne peut exister. Et c'est pour cela que l'on consacre des vierges au service de Vesta, le feu ayant cette analogie avec les vierges, que, comme elles, il n'enfante rien. Mais tous ces vains fantômes devaient s'évanouir devant celui qui a voulu naître d'une vierge. Et qui pourrait souffrir, en effet, qu'après avoir attribué au feu une dignité si grande et une sorte de chasteté, ils ne rougissent point d'identifier quelquefois Vesta avec Vénus, afin sans doute que la virginité, si révérée dans les vestales, ne soit plus qu'un vain nom? Si Vesta n'est autre que Vénus, comment des vierges la serviraient-elle en s'abstenant des œuvres de Vénus? Y aurait-il par hasard deux Vénus, l'une vierge et l'autre épouse? ou plutôt trois, la Vénus des vierges ou Vesta, la Vénus des femmes, et la Vénus des courtisanes, à qui les Phéniciens offraient le prix de la prostitution de leurs filles avant que de les marier[1]? Laquelle de ces trois Vénus est la femme de Vulcain? Ce n'est pas la vierge, puisqu'elle a un mari. Loin de moi la pensée que ce soit la courtisane! ce serait faire trop d'injure au fils de Junon, à l'émule de Minerve. C'est donc la Vénus des épouses; mais alors que les épouses prennent garde d'imiter leur patronne dans ce qu'elle a fait avec Mars. Vous en revenez encore

[1] Au témoignage d'Eusèbe, d'après Sanchoniathon; voyez *Præp. Evang.*, lib. I, cap. 10.

Digitized by Google

aux fables, me dira-t-on; mais, en vérité, où est la justice à nos adversaires de s'emporter contre nous, quand nous parlons ainsi de leurs dieux, et de ne pas s'emporter contre eux-mêmes, quand ils assistent avec tant de plaisir au spectacle des crimes de ces dieux, et, chose incroyable si le fait n'était pas avéré, quand ils veulent faire tourner à l'honneur de la divinité ces représentations scandaleuses?

CHAPITRE XI.

De cette opinion des savants du paganisme que tous les dieux ne sont qu'un seul et même dieu, savoir : Jupiter.

Qu'ils apportent donc autant de raisons de physique et autant de raisonnements qu'il leur plaira pour établir tantôt que Jupiter est l'âme du monde, laquelle pénètre et meut toute cette masse immense composée de quatre éléments ou d'un plus grand nombre; tantôt qu'il donne une part de sa puissance à sa sœur et à ses frères; tantôt qu'il est l'éther et qu'il embrasse Junon, qui est l'air répandu au-dessous de lui; tantôt qu'avec l'air il est tout le ciel, et que, par ses pluies et ses semences, il féconde la terre, qui se trouve être à la fois sa femme et sa mère, car cela n'a rien de déshonnête entre dieux; tantôt enfin, pour n'avoir pas à voyager dans toute la nature, qu'il est le dieu unique, celui dont a voulu parler, au sentiment de plusieurs, le grand poëte qui a dit :

« Dieu circule à travers toutes les terres, toutes les mers, toutes les profondeurs des cieux[1]. »

[1] Virgile, *Georg.*, lib. IV, vers. 221, 222.

Digitized by Google

Qu'ainsi, dans l'éther, il soit Jupiter, dans l'air, Junon; dans la région supérieure de la mer, Neptune, et Salacie dans la région inférieure; Pluton au haut de la terre, et au bas, Proserpine; dans les foyers domestiques, Vesta; dans les forges, Vulcain; parmi les astres, le Soleil, la Lune et les Étoiles; parmi les devins, Apollon; dans le commerce, Mercure; en tout ce qui commence, Janus, et Terminus en tout ce qui finit; dans le temps, Saturne; dans la guerre, Mars et Bellone; dans les fruits de la vigne, Liber; dans les moissons, Cérès; dans les forêts, Diane; dans les arts, Minerve; enfin, qu'il soit encore cette foule de petits dieux, pour ainsi dire plébéiens : qu'il préside, sous le nom de Liber, à la vertu génératrice des hommes, et sous le nom de Libera à celle des femmes; qu'il soit Diespiter[1], qui conduit les accouchements à terme; Mona, qui veille au flux menstruel; Lucina, qu'on invoque au moment de la délivrance : que sous le nom d'Opis[2] il assiste les nouveau-nés et les recueille sur le sein de la terre; qu'il leur ouvre la bouche à leurs premiers vagissements et soit alors le dieu Vaticanus; qu'il devienne Levana pour les soulever de terre, et Cunina pour les soigner dans leur berceau; qu'il réside en ces déesses qui prophétisent les destinées et qu'on appelle Carmentes[3]; qu'il préside, sous le nom de Fortune, aux événements fortuits; qu'il soit Rumina, quand il présente aux enfants

[1] *Diespiter* signifie probablement *père du jour* (*diei pater*). Voyez Aulu-Gelle, lib. v, cap. 12, et Varron, *De ling. lat.*, lib. v, § 66.

[2] Opis, de *ops*, force, secours. La déesse Opis ne doit pas être confondue avec Ops ou Rhéa, femme de Saturne. Voyez Servius *ad Virg. Æn.*, lib. xi, vers. 532.

[3] Sur le rôle de ces déesses, voyez Aulu-Gelle, lib. xvi, cap. 16.

Digitized by Google

la mamelle, par la raison que le vieux langage nomme la mamelle *ruma;* qu'il soit Potina pour leur donner à boire, et Educa[1] pour leur donner à manger; qu'il doive à la peur enfantine le nom de Paventin; à l'espérance qui vient celui de Venilia; à la volupté celui de Volupia; à l'action celui d'Agenoria; aux stimulants qui poussent l'action jusqu'à l'excès, celui de Stimula; qu'on l'appelle Strenia parce qu'il excite le courage, Numeria comme enseignant à nombrer, Camena comme apprenant à chanter; qu'il soit le dieu Consus pour les conseils qu'il donne, et la déesse Sentia pour les sentiments qu'il inspire; qu'il veille, sous le nom de Juventa, au passage de l'enfance à la jeunesse; qu'il soit encore la Fortune Barbue, qui donne de la barbe aux adultes, et qu'on aurait dû, pour leur faire honneur, appeler du nom mâle de Fortunius, plutôt que d'un nom femelle, à moins qu'on n'eût préféré, selon l'analogie qui a tiré le dieu Nodatus des nœuds de la tige, donner à la Fortune le nom de Barbatus, puisqu'elle a les barbes dans son domaine; que ce soit encore le même dieu qu'on appelle Jugatinus, quand il joint les époux, Virginiensis, quand il détache du sein de la jeune mariée la ceinture virginale; qu'il soit même, s'il n'en a point de honte, le dieu Mutunus ou Tutunus[2], que les Grecs appellent Priape; en un mot, qu'il soit tout ce que j'ai dit et tout ce que je n'ai pas dit, car je n'ai pas eu dessein de tout dire; que tous ces dieux et toutes ces déesses forment un seul et même Jupi-

[1] *Potina* de *potare,* boire; *Educa* de *educare,* nourrir.

[2] Sur le dieu Mutunus ou Tutunus, voyez Arnobe, *Contr. gent.*, lib. IV, p. 134, et Lactance, *Instit.*, lib. I, cap. 20.

Digitized by Google

ter, ou que toutes ces divinités soient ses parties, comme le pensent quelques-uns, ou ses vertus, selon l'opinion qui fait de lui l'âme du monde; admettons enfin celle de ces alternatives qu'on voudra, sans examiner en ce moment ce qu'il en est, je demande ce que perdraient les païens à faire un calcul plus court et plus sage, et à n'adorer qu'un seul Dieu? Que mépriserait-on de lui, en effet, en l'adorant lui-même? Si l'on a eu à craindre que quelques parties de sa divinité omises ou négligées ne vinssent à s'en irriter, il n'est donc pas vrai qu'il soit, comme on le prétend, la vie universelle embrassant dans son unité tous les dieux comme ses vertus, ses membres ou ses parties; et il faut croire alors que chaque partie a sa vie propre, séparée de la vie des autres parties, puisque l'une d'elles peut s'irriter, s'apaiser, s'émouvoir sans l'autre. Dira-t-on que toutes ces parties ensemble, c'est-à-dire tout Jupiter s'offenserait, si chaque partie n'était point particulièrement adorée? ce serait dire une absurdité; car aucune partie ne serait négligée, du moment qu'on servirait celui qui les comprend toutes. D'ailleurs, sans entrer ici dans des détails infinis, quand les païens soutiennent que tous les astres sont des parties de Jupiter, qu'ils ont la vie et des âmes raisonnables, et qu'à ce titre ils sont évidemment des dieux, ils ne s'aperçoivent pas qu'à ce compte il y a une infinité de dieux qu'ils n'adorent pas et à qui ils n'élèvent ni temples, ni autels, puisqu'il y a très-peu d'astres qui aient un culte et des sacrifices particuliers. Si donc les dieux s'offensent quand ils ne sont pas singulièrement adorés, comment les païens ne craignaient-ils pas, pour

Digitized by Google

quelques dieux qu'ils se rendent propices, d'avoir contre eux tout le reste du ciel? Que s'ils pensent adorer toutes les étoiles en adorant Jupiter qui les embrasse toutes, ils pourraient donc aussi résumer dans le culte de Jupiter celui de tous les dieux. Ce serait le moyen de les contenter tous; au lieu que le culte rendu à quelques-uns doit mécontenter le nombre beaucoup plus grand de ceux qu'on néglige, surtout quand ils se voient préférer un Priape étalant sa nudité obscène, eux qui resplendissent de lumière dans les hauteurs du ciel.

CHAPITRE XII.

Du système qui fait de Dieu l'âme du monde et du monde le corps de Dieu.

Que dirai-je maintenant de cette doctrine d'un Dieu partout répandu? ne doit-elle pas soulever tout homme intelligent ou plutôt tout homme quel qu'il soit? Certes il n'est pas besoin d'une grande sagacité, à quiconque sait se dégager de l'esprit de contention, pour reconnaître que si Dieu est l'âme du monde et le monde le corps de cette âme, si ce Dieu réside en quelque façon au sein de la nature, contenant toutes choses en soi, de telle sorte que l'âme universelle qui vivifie la masse tout entière soit la substance commune d'où naissent chacune à son tour les âmes de tous les vivants, il suit de là qu'il n'y a aucun être qui ne soit une partie de Dieu. Or, qui ne voit que les conséquences de ce système sont impies et irréligieuses au suprême degré, puisqu'il s'ensuit qu'en marchant sur un corps, je marche sur

Digitized by Google

une partie de Dieu, et qu'en tuant un animal, c'est une partie de Dieu que je tue? Mais je ne veux pas dire tout ce que peut ici suggérer la pensée, sans que le langage puisse décemment l'exprimer.

CHAPITRE XIII.

Du système qui n'admet comme parties de Dieu que les seuls animaux raisonnables.

Dira-t-on qu'il n'y a que les animaux raisonnables, comme les hommes par exemple, qui soient des parties de Dieu? mais si le monde tout entier est Dieu, je ne vois pas de quel droit on retrancherait aux bêtes leur portion de divinité. Au surplus, à quoi bon insister? ne parlons que de l'animal raisonnable, de l'homme. Quoi de plus tristement absurde que de croire qu'en donnant le fouet à un enfant, on le donne à une partie de Dieu? Que dire de ces parties de Dieu qui deviennent injustes, impudiques, impies, damnables enfin, si ce n'est que pour supporter de pareilles conséquences, il faut avoir perdu le sens? Je demanderai enfin pourquoi Dieu s'irrite contre ceux qui ne l'adorent pas, puisque c'est s'irriter contre des parties de soi-même. Il ne reste donc qu'une chose à dire, c'est que chacun des dieux a sa vie propre, qu'il vit pour soi, sans faire partie d'un autre que soi, et qu'il faut adorer, sinon tous les dieux, car ils sont tellement nombreux que cela est impossible, du moins tous ceux que l'on peut connaître et servir. Ainsi, comme Jupiter est le roi des dieux, j'imagine que c'est à lui qu'on attribue la fondation et l'accroissement de l'empire ro-

Digitized by Google

main. Car s'il n'était pas l'auteur d'un si grand ouvrage, à quel autre dieu en pourrait-on faire honneur, chacun ayant son emploi distinct qui l'occupe assez et ne lui laisse pas le temps d'entreprendre sur la charge des autres? Il n'y a donc sans contredit que le roi des dieux qui ait pu travailler à l'accroissement et à la grandeur du roi des peuples.

CHAPITRE XIV.

Qu'on a tort de croire que c'est Jupiter qui veille à la prospérité des empires, attendu que la Victoire, si elle est une déesse, comme le veulent les païens, a pu seule suffire à cet emploi.

Je demanderai ici tout d'abord pourquoi on n'a pas fait de l'empire un dieu. On n'en peut donner aucune raison, puisqu'on a fait de la victoire une déesse. Qu'est-il même besoin dans cette affaire de recourir à Jupiter, si la victoire a ses faveurs et ses préférences, et si elle va toujours trouver ceux qu'elle veut rendre vainqueurs? Avec la protection de cette déesse, quand même Jupiter resterait les bras croisés ou s'occuperait d'autre chose, de quelles nations, de quels royaumes ne viendrait-on pas à bout? On dira que les gens de bien sont arrêtés par la crainte d'entreprendre des guerres injustes qui n'ont d'autre objet que de s'agrandir aux dépens de voisins pacifiques et inoffensifs. Voilà de beaux sentiments; si ce sont ceux de mes adversaires, je m'en réjouis et je les en félicite.

Digitized by Google

CHAPITRE XV.

S'il convient à un peuple vertueux de souhaiter de s'agrandir.

Mais il y a dès lors une nouvelle question qui s'élève : c'est de savoir s'il convient à un peuple vertueux de se réjouir de l'agrandissement de son empire. La cause, en effet, ne saurait en être que dans l'injustice de ses voisins qui en l'attaquant sans raison lui ont donné occasion de s'agrandir justement par la guerre. Supposez, en effet, qu'entre tous les peuples voisins régnassent la justice et la paix, tout État serait de peu d'étendue, et au sein de cette médiocrité et de ce repos universels les divers États seraient dans le monde ce que sont les diverses familles dans la cité. Ainsi la guerre et les conquêtes, qui sont un bonheur pour les méchants, sont pour les bons une nécessité. Toutefois, comme le mal serait plus grand si les auteurs d'une agression injuste réussissaient à subjuguer ceux qui ont eu à la subir, on a raison de regarder la victoire des bons comme une chose heureuse ; mais cela n'empêche pas que le bonheur ne soit plus grand de vivre en paix avec un bon voisin que d'être obligé d'en subjuguer un mauvais. Car il est d'un méchant de souhaiter un sujet de haine ou de crainte pour avoir un sujet de victoire. Si donc ce n'est que par des guerres justes et légitimes que les Romains sont parvenus à posséder un si vaste empire, je leur propose une nouvelle déesse à adorer : c'est l'Injustice des nations étrangères, qui a si fort contribué à leur grandeur par le soin qu'elle a pris de leur susciter d'injustes ennemis, à qui ils

Digitized by Google

pouvaient faire justement et avantageusement la guerre. Et pourquoi l'Injustice ne serait-elle pas une déesse, et une déesse étrangère, puisque la Crainte, la Pâleur et la Fièvre sont au rang des divinités romaines? C'est donc à ces deux déesses, l'Injustice étrangère et la Victoire, qu'il convient d'attribuer la grandeur des Romains, l'une pour leur avoir donné des sujets de guerres, l'autre pour les avoir heureusement terminées sans que Jupiter ait eu la peine de s'en mêler. Quelle part en effet pourrait-on lui attribuer, du moment où les faveurs qui seraient réputées venir de lui sont elles-mêmes prises pour des divinités, et sont honorées et invoquées comme telles? Il y aurait part s'il s'appelait Empire, comme l'autre s'appelle Victoire. Or si l'on dit que l'empire est un présent de Jupiter, pourquoi la victoire n'en serait-elle pas un aussi? Et certes elle en serait un en effet, si au lieu d'adorer une pierre au Capitole, on reconnaissait et on adorait le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs[1].

CHAPITRE XVI.

Pourquoi les Romains, qui attachaient une divinité à tous les objets extérieurs et à toutes les passions de l'âme, avaient placé hors de la ville le temple du Repos.

Je suis fort surpris que les Romains, qui affectaient une divinité à chaque objet et presque à chaque mouvement de l'âme, et qui avaient bâti des temples dans la ville à la déesse Agenoria, qui nous fait agir, à la déesse Stimula, qui nous stimule aux actions exces-

[1] *Apoc.*, XIX, 16.

Digitized by Google

sives, à la déesse Murcia, qui tout au contraire, au lieu de nous exciter, nous rend, dit Pomponius, mous et languissants[1], à la déesse Strenia, qui nous donne de la résolution; je m'étonne, dis-je, qu'ils n'aient pas voulu admettre le Repos aux honneurs publics de Rome et l'aient laissé hors de la porte Colline[2]. Était-ce un signe de leur esprit ennemi du repos, ou plutôt n'était-ce pas une preuve que les adorateurs obstinés de cette troupe de divinités ou plutôt de démons ne peuvent jouir de ce repos auquel le vrai médecin nous convie, quand il dit : « Apprenez de moi à être doux et humbles de cœur, et vous trouverez dans vos âmes le repos (*Matth.*, XI, 29). »

CHAPITRE XVII.

Si, en supposant Jupiter tout-puissant, la Victoire doit être tenue pour déesse.

Dira-t-on que c'est Jupiter qui envoie la Victoire, et que cette déesse, étant obligée d'obéir au roi des dieux, va trouver ceux qu'il lui désigne et se range de leur côté? Cela aurait un sens raisonnable si, au lieu de Jupiter, roi tout imaginaire, il s'agissait du véritable Roi des siècles, lequel envoie son ange (et non la Victoire, qui n'est pas un être réel) pour distribuer à qui il lui plaît le triomphe ou le revers selon les conseils quelquefois mystérieux, jamais injustes, de sa Providence. Mais si l'on voit dans la

[1] Il y a ici un rapport intraduisible dans les mots. La déesse *Murcia*, dit saint Augustin d'après Pomponius, rend l'homme *murcidus*, c'est-à-dire mou et languissant. Quel est ce Pomponius? on l'ignore.

[2] Le temple du Repos était situé sur la voie Lavicana, qui commençait à la porte Esquilina. Voyez Tite Live, lib. IV, cap. 41.

Digitized by Google

Victoire une déesse, pourquoi le Triomphe ne serait-il pas un dieu, et que n'en fait-on le mari de la Victoire, ou son frère, ou son fils? En général, les idées que les païens se sont formées des dieux sont telles que si je les trouvais dans des poëtes et si je voulais les discuter sérieusement, mes adversaires ne manqueraient pas de me dire que ce sont là des fictions poétiques dont il faut rire au lieu de les prendre au pied de la lettre; et cependant ils ne riaient pas d'eux-mêmes, quand ils allaient, non pas lire dans les poëtes, mais consacrer dans les temples ces traditions insensées. C'est donc à Jupiter qu'ils devaient demander toutes choses; c'est à lui seul qu'il fallait s'adresser, car supposez que la Victoire soit une déesse, mais une déesse soumise à un roi, de quelque côté qu'il l'eût envoyée, on ne peut admettre qu'elle eût osé lui désobéir.

CHAPITRE XVIII.

Si les païens ont eu quelque raison de faire deux déesses de la Félicité et de la Fortune.

N'a-t-on pas fait aussi une déesse de la Félicité? ne lui a-t-on pas construit un temple, dressé un autel, offert des sacrifices? Il fallait au moins s'en tenir à elle; car où elle se trouve, quel bien peut manquer? Mais non, la Fortune a obtenu comme elle le rang et les honneurs divins. Y a-t-il donc quelque différence entre la Fortune et la Félicité? On dira que la fortune peut être mauvaise, tandis que la félicité, si elle était mauvaise, ne serait plus la félicité. Mais tous les dieux, de quelque sexe qu'ils soient, si tou-

Digitized by Google

tefois ils ont un sexe, ne doivent-ils pas être réputés également bons? C'était du moins le sentiment de Platon [1] et des autres philosophes, aussi bien que des plus excellents législateurs. Comment donc se fait-il que la Fortune soit tantôt bonne et tantôt mauvaise? Serait-ce par hasard que, lorsqu'elle devient mauvaise, elle cesse d'être déesse, et se change tout d'un coup en un pernicieux démon? Combien y a-t-il donc de Fortunes? Si vous considérez un certain nombre d'hommes fortunés, voilà l'ouvrage de la bonne fortune, et puisqu'il existe en même temps plusieurs hommes infortunés, c'est évidemment le fait de la mauvaise fortune; or, comment une seule et même fortune serait-elle à la fois bonne et mauvaise, bonne pour ceux-ci, mauvaise pour ceux-là? La question est de savoir si celle qui est déesse est toujours bonne. Si vous dites oui, elle se confond avec la Félicité. Pourquoi alors lui donner deux noms différents? Mais passons sur cela, car il n'est pas fort extraordinaire qu'une même chose porte deux noms. Je me borne à demander pourquoi deux temples, deux cultes, deux autels? Cela vient, disent-ils, de ce que la Félicité est la déesse qui se donne à ceux qui l'ont méritée, tandis que la Fortune arrive aux bons et aux méchants d'une manière *fortuite*, et c'est de là même qu'elle tire son nom. Mais comment la Fortune est-elle bonne, si elle se donne aux bons et aux méchants sans discernement; et pourquoi la servir, si elle s'offre à tous, se jetant comme une aveugle sur le premier venu, et souvent même

[1] Voyez la *République*, livre II et ailleurs.

Digitized by Google

abandonnant ceux qui la servent pour s'attacher à ceux qui la méprisent? Que si ceux qui l'adorent se flattent par leurs hommages de fixer son attention et ses faveurs, elle a donc égard aux mérites et n'arrive pas fortuitement. Mais alors que devient la définition de la Fortune et comment peut-on dire qu'elle se nomme ainsi parce qu'elle arrive fortuitement? De deux choses l'une : ou il est inutile de la servir, si elle est vraiment la Fortune; ou si elle sait discerner ceux qui l'adorent, elle n'est plus la Fortune. Est-il vrai aussi que Jupiter l'envoie où il lui plaît? Si cela est, qu'on ne serve donc que Jupiter, la Fortune étant incapable de résister à ses ordres et devant aller où il l'envoie; ou du moins qu'elle n'ait pour adorateurs que les méchants et ceux qui ne veulent rien faire pour mériter et obtenir les dons de la Félicité.

CHAPITRE XIX.

De la Fortune féminine.

Les païens ont tant de respect pour cette prétendue déesse Fortune qu'ils ont très-soigneusement conservé une tradition suivant laquelle la statue érigée en son honneur par les matrones romaines sous le nom de *Fortune féminine* aurait parlé et dit plusieurs fois que cet hommage lui était agréable. Le fait serait-il vrai, on ne devrait pas en être fort surpris, car il est facile aux démons de tromper les hommes. Mais ce qui aurait dû ouvrir les yeux aux païens, c'est que la déesse qui a parlé est celle qui se donne au hasard, et non celle qui a égard aux mérites. La Fortune a parlé, dit-on, mais la Félicité est restée

Digitized by Google

muette; pourquoi cela, je vous prie, sinon pour que les hommes se missent peu en peine de bien vivre, assurés qu'ils étaient de la protection de la déesse aux aveugles faveurs? Et en vérité, si la Fortune a parlé, mieux eût valu que ce fût la Fortune virile[1] que la Fortune féminine, afin de ne pas laisser croire que ce grand miracle n'est en réalité qu'un bavardage de matrones.

CHAPITRE XX.

De la Vertu et de la Foi, que les païens ont honorées comme des déesses par des temples et des autels, oubliant qu'il y a beaucoup d'autres vertus qui ont le même droit à être tenues pour des divinités.

Ils ont fait une déesse de la Vertu, et certes, s'il existait une telle divinité, je conviens qu'elle serait préférable à beaucoup d'autres; mais comme la Vertu est un don de Dieu, et non une déesse, ne la demandons qu'à celui qui seul peut la donner, et toute la tourbe des faux dieux s'évanouira. Pourquoi aussi ont-ils fait de la Foi une déesse et lui ont-ils consacré un temple et un autel[2]? L'autel de la Foi est dans le cœur de quiconque est assez éclairé pour la posséder. D'où savent-ils d'ailleurs ce que c'est que la Foi, dont le meilleur et le principal ouvrage est de faire croire au vrai Dieu? Et puis le culte de la Vertu ne suffisait-il pas? La Foi n'est-elle pas où est la Vertu?

[1] Plutarque assure qu'il y avait à Rome un temple dédié par le roi Ancus Martius à la *Fortune virile* (*De fort. Roman.*, p. 318, F. — Comp. Ovide, *Fastes*, lib. IV, vers 145 et sq.).

[2] Ce temple était l'ouvrage du roi Numa, selon Tite Live, lib. I, cap. 21.

Digitized by Google

Eux-mêmes n'ont-ils pas divisé la Vertu en quatre espèces : la prudence, la justice, la force et la tempérance [1] ? Or, la foi fait partie de la justice, surtout parmi nous qui savons que « le juste vit de la foi (*Habac.*, II, 4). » Mais je m'étonne que des gens si disposés à multiplier les dieux et qui faisaient une déesse de la Foi aient cruellement offensé plusieurs déesses en négligeant de diviniser toutes les autres vertus. La Tempérance, par exemple, n'a-t-elle pas mérité d'être une déesse, ayant procuré tant de gloire à quelques-uns des plus illustres Romains? Pourquoi la Force n'a-t-elle pas des autels, elle qui assura la main de Mucius Scevola [2] sur le brasier ardent, elle qui précipita Curtius [3] dans un gouffre pour le bien de la patrie, elle enfin qui inspira aux deux Décius [4] de dévouer leur vie au salut de l'armée, si toutefois il est vrai que ces Romains eussent la force véritable, ce que nous n'avons pas à examiner présentement. Qui empêche aussi que la Sagesse et la Prudence ne figurent au rang des déesses? Dira-t-on qu'en honorant la vertu en général, on honore toutes ces vertus? A ce compte, on pourrait donc aussi n'adorer qu'un seul dieu, si on croit que tous les dieux ne sont que des parties du Dieu suprême. Enfin la Vertu comprend aussi la Foi et la Chasteté, qui ont été jugées dignes d'avoir leurs autels propres dans des temples séparés.

[1] Cette classification des vertus est de Platon. Voyez la *République*, livre IV et ailleurs. Voyez aussi Cicéron, *De offic.*, lib. I.

[2] Voyez Tite Live, lib. II, cap. 12.

[3] Voyez Tite Live, lib. VII, cap. 6.

[4] Voyez Tite Live, lib. VIII, cap. 9, et liv. X, cap. 28.

Digitized by Google

CHAPITRE XXI.

Que les païens, n'ayant pas la connaissance des dons de Dieu, auraient dû se borner au culte de la Vertu et de la Félicité.

Disons-le nettement : toutes ces déesses ne sont pas filles de la vérité, mais de la vanité. Dans le fait, les vertus sont des dons du vrai Dieu, et non pas des déesses. D'ailleurs, quand on possède la Vertu et la Félicité, qu'y a-t-il à souhaiter de plus? et quel objet pourrait suffire à qui ne suffisent pas la Vertu, qui embrasse tout ce qu'on doit faire, et la Félicité, qui renferme tout ce qu'on peut désirer? Si les Romains adoraient Jupiter pour en obtenir ces deux grands biens (car le maintien d'un empire et son accroissement, supposé que ce soient des biens, sont compris dans la Félicité), comment n'ont-ils pas vu que la Félicité, aussi bien que la Vertu, est un don de Dieu, et non pas une déesse? Ou si on voulait y voir des divinités, pourquoi ne pas s'en contenter, sans recourir à un si grand nombre d'autres dieux? Car enfin rassemblez par la pensée toutes les attributions qu'il leur a plu de partager entre tous les dieux et toutes les déesses, je demande s'il est possible de découvrir un bien quelconque qu'une divinité puisse donner à qui posséderait la Vertu et la Félicité. Quelle science aurait-il à demander à Mercure et à Minerve, du moment que la Vertu contient en soi toutes les sciences, suivant la définition des anciens qui entendaient par Vertu l'art de bien vivre et faisaient venir le mot latin *ars* du mot grec ἀρετή, qui signifie vertu? Si la Vertu suppose de l'esprit, qu'é-

Digitized by Google

tait-il besoin du père Catius, divinité chargée de rendre les hommes fins et avisés[1], la Félicité pouvant aussi d'ailleurs leur procurer cet avantage? car naître spirituel est une chose heureuse, et c'est pourquoi ceux qui n'étaient pas encore nés ne pouvant servir la Félicité pour en obtenir de l'esprit, le culte que lui rendaient leurs parents devait suppléer à ce défaut. Quelle nécessité pour les femmes en couche d'invoquer Lucine, quand, avec l'assistance de la Félicité, elles pouvaient non-seulement accoucher heureusement, mais encore mettre au monde des enfants bien partagés? était-il besoin de recommander à la déesse Opis l'enfant qui naît, au dieu Vaticanus l'enfant qui vagit, à la déesse Cunina l'enfant au berceau, à la déesse Rumina l'enfant qui tète, au dieu Statilinus les gens qui sont debout, à la déesse Adeona ceux qui nous abordent, à la déesse Abeona ceux qui s'en vont[2]? pourquoi fallait-il s'adresser à la déesse Mens pour être intelligent, au dieu Volumnus et à la déesse Volumna pour posséder le bon vouloir, aux dieux des noces pour se bien marier, aux dieux des champs et surtout à la déesse Fructesea pour avoir une bonne récolte, à Mars et à Bellone pour réussir à la guerre, à la déesse Victoire pour être victorieux, au dieu Honos pour avoir des honneurs, à la déesse Pecunia pour devenir riche, enfin au dieu Æsculanus et à son fils Argentinus pour avoir force cuivre et force argent[3]? Au fait, la

[1] Le dieu Catius, dit le texte, rend les hommes *cati*, c'est-à-dire *fins*.

[2] *Adeona* de *adire*, aborder; *Abeona* de *abire*, s'en aller.

[3] On sait que le nom de la déesse Mens signifie intelligence, que Pecunia veut dire monnaie, richesse. *Æsculanus* vient de *æs*, airain, cuivre.

Digitized by Google

monnaie d'argent a été précédée par la monnaie de cuivre, et ce qui m'étonne, c'est qu'Argentinus n'ait pas à son tour engendré Aurinus, puisque la monnaie d'or est venue après. Si ce dieu eût existé, il est à croire qu'ils l'auraient préféré à son père Argentinus et à son grand-père Æsculanus, comme ils ont fait Jupiter à Saturne. Encore une fois qu'était-il nécessaire, pour obtenir les biens de l'âme ou ceux du corps, ou les biens extérieurs, d'adorer et d'invoquer cette foule de dieux que je n'ai pas tous nommés et que les païens eux-mêmes n'ont pu diviser et multiplier à l'égal de leurs besoins, alors que la déesse Félicité pouvait si aisément les résumer tous? Et non-seulement elle seule suffisait pour obtenir tous les biens, mais aussi pour éviter tous les maux; car à quoi bon invoquer la déesse Fessonia contre la fatigue, la déesse Pellonia pour expulser l'ennemi, Apollon ou Esculape contre les maladies, ou ces deux médecins ensemble, quand le cas était grave? à quoi bon enfin le dieu Spiniensis pour arracher les épines des champs, et la déesse Rubigo[1] pour écarter la nielle? La seule Félicité, par sa présence et sa protection, pouvait détourner ou dissiper tous ces maux. Enfin, puisque nous traitons ici de la Vertu et de la Félicité, si la Félicité est la récompense de la Vertu, ce n'est donc pas une déesse, mais un don de Dieu; ou si c'est une déesse, pourquoi ne dit-on pas que c'est elle aussi qui donne la vertu, puisque être vertueux est une grande félicité?

[1] Ovide décrit les *Rubiginalia*, fêtes de la déesse Rubigo, dans ses *Fastes*, lib. IV, vers. 907 et sq.

Digitized by Google

CHAPITRE XXII.

De la science qui apprend à servir les dieux, science que Varron se glorifie d'avoir apportée aux Romains.

Quel est donc ce grand service que Varron se vante d'avoir rendu à ses concitoyens en leur enseignant non-seulement quels dieux ils doivent honorer, mais encore quelle est la fonction propre de chaque divinité? Comme il ne sert de rien, dit-il, de connaître un médecin de nom et de visage, si l'on ne sait pas qu'il est médecin, de même il est inutile de savoir qu'Esculape est un dieu, si l'on ignore qu'il guérit les maladies et à quelle fin on peut avoir à l'implorer. Varron insiste encore sur cette pensée à l'aide d'une nouvelle comparaison : On ne peut pas vivre agréablement, dit-il, et même on ne peut pas vivre du tout, si l'on ignore ce que c'est qu'un forgeron, un boulanger, un couvreur, en un mot tout artisan à qui on peut avoir un ustensile à demander, ou encore si l'on ne sait où s'adresser pour un guide, pour un aide, pour un maître; de même la connaissance des dieux n'est utile qu'à condition de savoir quelle est pour chaque divinité la faculté, la puissance, la fonction qui lui sont propres. Et il ajoute : « Par ce moyen nous pouvons apprendre quel dieu il faut appeler et invoquer dans chaque cas particulier, et nous n'irons pas faire comme les baladins qui demandent de l'eau à Bacchus et aux Nymphes du vin. » Oui certes, Varron a raison, voilà une science très-utile, et il n'y a personne qui ne lui rendît grâce, si sa théologie était conforme à la vérité, c'est-à-dire s'il apprenait

Digitized by Google

aux hommes à adorer le Dieu unique et véritable, source de tous les biens.

CHAPITRE XXIII.

Que les Romains sont restés longtemps sans adorer la Félicité, bien qu'ils adorassent un très-grand nombre de divinités et que celle-ci dût leur tenir lieu de toutes les autres.

Mais revenons à la question et supposons que les livres et le culte des païens soient fondés sur la vérité, et que la Félicité soit une déesse; pourquoi ne l'ont-ils pas exclusivement adorée, elle qui pouvait tout donner et rendre l'homme parfaitement heureux? Car enfin on ne peut désirer autre chose que le bonheur. Pourquoi ont-ils attendu si tard, après tant de chefs illustres, et jusqu'à Lucullus [1], pour leur élever des autels? pourquoi Romulus, qui voulait fonder une cité heureuse, n'a-t-il pas consacré un temple à cette divinité, de préférence à toutes les autres qu'il pouvait se dispenser d'invoquer, puisque rien ne lui aurait manqué avec elle? En effet, sans son assistance il n'aurait pas été roi, ni placé ensuite au rang des dieux. Pourquoi donc a-t-il donné pour dieux aux Romains Janus, Jupiter, Mars, Picus, Faunus, Tibérinus, Hercule? Quelle nécessité que Titus Tatius y ait ajouté Saturne, Ops, le Soleil, la Lune, Vulcain, la Lumière [2], et je ne sais combien d'autres, jusqu'à la

[1] C'est vers l'an de Rome 679 que Licinius Lucullus, après avoir vaincu Mithridate et Tigrane, éleva un temple à la Félicité.

[2] Il est probable qu'en cet endroit saint Augustin s'appuie sur Varron. Dans le *De ling. lat.*, lib. v, § 74, le théologien romain cite comme divinités sabines introduites par le roi Titus Tatius : Saturne, Ops, le Soleil, la Lune, Vulcain, et en outre le dieu Summanus, dont saint Augustin va parler à la fin du chapitre.

Digitized by Google

déesse Cloacine, en même temps qu'il oubliait la Félicité? D'où vient que Numa a également négligé cette divinité, lui qui a introduit tant de dieux et tant de déesses? Serait-ce qu'il n'a pu la découvrir dans la foule? Certes, si le roi Hostilius l'eût connue et adorée, il n'eût pas élevé des autels à la Peur et à la Pâleur. En présence de la Félicité, la peur et la pâleur eussent disparu, je ne dis pas apaisées, mais mises en fuite.

Au surplus comment se fait-il que l'empire romain eut déjà pris de vastes accroissements, avant que personne adorât encore la Félicité? Serait-ce pour cela qu'il était plus vaste qu'heureux? Car comment la félicité véritable se fût-elle trouvée où la véritable piété n'était pas? Or la piété, c'est le culte sincère du vrai Dieu, et non l'adoration de divinités fausses qui sont autant de démons. Mais depuis même que la Félicité eut été reçue au nombre des dieux, cela n'empêcha pas les guerres civiles d'éclater. Serait-ce par hasard qu'elle fût justement indignée d'avoir reçu si tardivement des honneurs qui devenaient une sorte d'injure, étant partagés avec Priape et Cloacine, avec la Peur, la Pâleur et la Fièvre, et tant d'autres idoles moins faites pour être adorées que pour perdre leurs adorateurs?

Si l'on voulait après tout associer une si grande déesse à une troupe si méprisable, que ne lui rendait-on tout au moins des honneurs plus distingués? Est-ce une chose supportable que la Félicité n'ait été admise ni parmi les dieux Consentes[1] qui com-

[1] Il paraît que ce nom est d'origine étrusque, et que les grands dieux étaient appelés *Consentes* et *Complices* à cause de l'harmonie de leurs

Digitized by Google

posent, dit-on, le conseil de Jupiter, ni parmi les dieux qu'on appelle Choisis? qu'on ne lui ait pas élevé quelque temple qui se fît remarquer par la hauteur de sa situation et par la magnificence de son architecture? Pourquoi même n'aurait-on pas fait plus pour elle que pour Jupiter? car si Jupiter occupe le trône, c'est la Félicité qui le lui a donné. Je suppose, il est vrai, qu'en possédant le trône il a possédé la félicité; mais la félicité vaut encore mieux qu'un trône : car vous trouverez sans peine un homme à qui la royauté fasse peur, vous n'en trouverez pas qui refuse la félicité. Que l'on demande aux dieux eux-mêmes, par les augures ou autrement, s'ils voudraient céder leur place à la Félicité, au cas où leurs temples ne laisseraient pas assez d'espace pour lui élever un édifice digne d'elle; je ne doute point que Jupiter en personne ne lui abandonnât sans résistance les hauteurs du Capitole. Car nul ne peut résister à la félicité, à moins qu'il ne désire être malheureux, ce qui est impossible. Assurément donc, Jupiter n'en userait pas comme firent à son égard les dieux Mars et Terme et la déesse Juventas, qui refusèrent nettement de lui céder la place, bien qu'il soit leur ancien et leur roi. On lit, en effet, dans les historiens romains, que Tarquin, lorsqu'il voulut bâtir le Capitole en l'honneur de Jupiter, voyant la place la plus convenable occupée par plusieurs autres dieux et n'osant en disposer sans leur agrément, mais persuadé en même temps que ces dieux

mouvements célestes. Voyez Varron, d'après Arnobe, *Contr. gent.*, lib. III, p. 117, et l'*Hist. des relig. de l'antiq.*, par Creuzer et Guigniaut, liv. V, ch. 2, sect. 2.

Digitized by Google

ne feraient pas dificulté de se déplacer pour un dieu de cette importance et qui était leur roi, s'enquit par les augures de leurs dispositions; tous consentirent à se retirer, excepté ceux que j'ai déjà dits : Mars, Terme et Juventas; de sorte que ces trois divinités furent admise dans le Capitole, mais sous des représentations si obscures qu'à peine les plus doctes savaient les y découvrir. Je dis donc que Jupiter n'eût pas agi de cette façon, ni traité la Félicité comme il fut traité lui-même par Mars, Terme et Juventas; mais assurément ces divinités mêmes, qui résistèrent à Jupiter, n'eussent pas résisté à la Félicité, qui leur a donné Jupiter pour roi; ou si elles lui eussent résisté, c'eût été moins par mépris que par le désir de garder une place obscure dans le temple de la Félicité plutôt que de briller sans elle dans des sanctuaires particuliers.

Supposons donc la Félicité établie dans un lieu vaste et éminent; tous les citoyens sauraient alors où doivent s'adresser leurs vœux légitimes. Secondés par l'inspiration de la nature, ils abandonneraient cette multitude inutile de divinités, de sorte que le temple de la Félicité serait désormais le seul fréquenté par tous ceux qui veulent être heureux, c'est-à-dire par tout le monde, et qu'on ne demanderait plus la félicité qu'à la Félicité elle-même au lieu de la demander à tous les dieux. Et en effet que demande-t-on autre chose à quelque dieu que ce soit, sinon la félicité ou ce qu'on croit pouvoir y contribuer? Si donc il dépend de la Félicité de se donner à qui bon lui semble, ce dont on ne peut douter qu'en doutant qu'elle soit déesse, n'est-ce pas une

Digitized by Google

folie de demander la félicité à tout autre divinité, quand on peut l'obtenir d'elle-même? Ainsi donc il est prouvé qu'on devait lui donner une place éminente et la mettre au-dessus de tous les dieux. Si j'en crois une tradition consignée dans les livres des païens, les anciens Romains avaient en plus grand honneur je ne sais quel dieu Summanus[1], à qui ils attribuaient les foudres de la nuit, que Jupiter lui-même, qui ne présidait qu'aux foudres du jour; mais depuis qu'on eut élevé à Jupiter un temple superbe en un lieu éminent, la beauté et la magnificence de l'édifice attirèrent tellement la foule qu'à peine aujourd'hui se trouverait-il un homme, je ne dis pas qui ait entendu parler du dieu Summanus, car il y a longtemps qu'on n'en parle plus, mais qui se souvienne même d'avoir jamais lu son nom. Concluons que la Félicité n'étant pas une déesse, mais un don de Dieu, il ne reste qu'à se tourner vers celui qui seul peut la donner, et à laisser là cette multitude de faux dieux adorée par une multitude d'hommes insensés, qui travestissent en dieux les dons de Dieu et offensent par l'obstination d'une volonté superbe le dispensateur de ces dons. Il ne peut manquer en effet d'être malheureux celui qui sert la Félicité comme une déesse et abandonne Dieu, principe de la félicité, semblable à un homme qui lécherait du pain en peinture, au lieu de s'adresser à qui possède du pain véritable.

[1] Cette tradition sur le dieu Summanus est en effet rapportée par Pline l'ancien, *Hist. nat.*, lib. II, cap. 53. Cicéron (*De divin.*, lib. I, cap. 1), et Ovide (*Fastes*, lib. VI, v. 731 et 732) parlent aussi du dieu Summanus, qui n'était peut-être pas différent de Pluton.

Digitized by Google

CHAPITRE XXIV.

Quelles raisons font valoir les païens pour se justifier d'adorer les dons divins comme des dieux.

Voyons maintenant les raisons des païens : peut-on croire, disent-ils, que nos ancêtres eussent assez peu de sens pour ignorer que la Félicité et la Vertu sont des dons divins et non des dieux? mais comme ils savaient aussi que nul ne peut posséder ces dons à moins de les tenir de quelque dieu, faute de connaître les noms des dieux qui président aux divers objets qu'on peut désirer, ils les appelaient du nom de ces objets mêmes, tantôt avec un léger changement, comme de *bellum,* guerre, ils ont fait Bellone; de *cunæ,* berceau, Cunina; de *seges,* moisson, Segetia; de *pomum,* fruit, Pomone; de *boves,* bœufs, Bubona [1], et tantôt sans aucun changement, comme quand ils ont nommé Pecunia la déesse qui donne l'argent, sans penser toutefois que l'argent fut une divinité; et de même, Vertu la déesse qui donne la vertu; Honos, le dieu qui donne l'honneur; Concordia, la déesse qui donne la concorde, et Victoria, celle qui donne la victoire. Ainsi, disent-ils, quand on croit que la Félicité est une déesse, on n'entend pas la félicité qu'on obtient, mais le principe divin qui la donne.

[1] Bubona vient de *bubus,* abl. plur. de *bos.* Saint Augustin est le seul écrivain qui, à notre connaissance, ait parlé de la déesse Bubona. Il y revient au chap. 34.

Digitized by Google

CHAPITRE XXV.

Qu'on ne doit adorer qu'un Dieu, qui est l'unique dispensateur de la félicité, comme le sentent ceux-là mêmes qui ignorent son nom.

Acceptons cette explication ; ce sera peut-être un moyen de persuader plus aisément ceux d'entre les païens qui n'ont pas le cœur tout à fait endurci. Si l'humaine faiblesse n'a pas laissé de reconnaître qu'un dieu seul peut lui donner la félicité ; si le sentiment de cette vérité animait en effet les adorateurs de cette multitude de divinités, à la tête desquelles ils plaçaient Jupiter ; si enfin, dans l'ignorance où ils étaient du principe qui dispense la félicité, ils se sont accordés à lui donner le nom de l'objet même de leurs désirs, je dis qu'ils ont assez montré par là que Jupiter était incapable à leurs propres yeux de procurer la félicité véritable, mais qu'il fallait l'attendre de cet autre principe qu'ils croyaient devoir honorer sous le nom même de félicité. Je conclus qu'en somme ils croyaient que la félicité est un don de quelque dieu qu'ils ne connaissaient pas. Qu'on le cherche donc ce dieu, qu'on l'adore, et cela suffit. Qu'on bannisse la troupe tumultueuse des démons, et que le vrai Dieu suffise à qui suffit la félicité. S'il se rencontre un homme, en effet, qui ne se contente pas d'obtenir la félicité en partage, je veux bien que celui-là ne se contente pas d'adorer le dispensateur de la félicité ; mais quiconque ne demande autre chose que d'être heureux (et en vérité peut-on porter plus loin ses désirs?) doit servir le Dieu à qui seul

Digitized by Google

il appartient de donner le bonheur. Ce Dieu n'est pas celui qu'ils nomment Jupiter; car s'ils reconnaissaient Jupiter pour le principe de la félicité, ils ne chercheraient pas sous le nom de Félicité un autre dieu ou une autre déesse qui pût le leur assurer. Ils ne mêleraient pas d'ailleurs au culte du roi des dieux les plus sanglants outrages et n'adoreraient pas en lui l'époux adultère, le ravisseur et l'amant impudique d'un bel enfant.

CHAPITRE XXVI.

Des jeux scéniques institués par les païens sur l'ordre de leurs dieux.

Ce sont là, nous dit Cicéron [1], des fictions poétiques : « Homère, ajoute-t-il, transportait chez les dieux les faiblesses des hommes; j'aimerais mieux qu'il eût transporté chez les hommes les perfections des dieux. » Juste réflexion d'un grave esprit qui n'a pu voir sans déplaisir un poëte prêter des crimes à la divinité. Pourquoi donc les plus doctes entre les païens mettent-ils au rang des choses divines les jeux scéniques où ces crimes sont débités, chantés, joués et célébrés pour faire honneur aux dieux? C'est ici que Cicéron aurait dû se récrier, non contre les fictions des poëtes, mais contre les institutions des ancêtres! Mais ceux-ci à leur tour n'auraient-ils pas eu raison de répliquer : De quoi nous accusez-vous? Ce sont les dieux eux-mêmes qui ont voulu que ces jeux fussent établis parmi les institutions de leur

[1] *Tuscul. quæst.*, lib. I, cap. 26.

Digitized by Google

culte, qui les ont demandés avec instance et avec menaces, qui nous ont sévèrement punis d'y avoir négligé le moindre détail et ne se sont apaisés qu'après avoir vu réparer cette négligence. Et, en effet, voici ce que l'on rapporte comme un de leurs beaux faits[1] : Un paysan nommé Titus Latinius reçut en songe l'ordre d'aller dire au sénat de recommencer les jeux, parce que le premier jour où on les avait célébrés un criminel avait été conduit au supplice en présence du peuple, triste incident qui avait déplu aux dieux et troublé pour eux le plaisir du spectacle. Latinius, le lendemain, à son réveil, n'ayant pas osé obéir, le même commandement lui fut fait la nuit suivante, mais d'une façon plus sévère; car comme il n'obéit pas pour la seconde fois, il perdit son fils. La troisième nuit, il lui fut dit que s'il n'était pas docile, un châtiment plus terrible lui était réservé. Sa timidité le retint encore, et il tomba dans une horrible et dangereuse maladie. Ses amis lui conseillèrent alors d'avertir les magistrats, et il se décida à se faire porter en litière au sénat, où il n'eut pas plutôt raconté le songe en question qu'il se trouva parfaitement guéri et put s'en retourner à pied. Le sénat, stupéfait d'un si grand miracle, ordonna une nouvelle célébration des jeux, où l'on ferait quatre fois plus de dépense. Quel homme de bon sens ne reconnaîtra que ces malheureux païens, asservis à la domination des démons, dont on ne peut être délivré que par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, étaient forcés de donner à leurs dieux immondes des

[1] On peut voir ce récit dans Tite Live, Valère-Maxime et Cicéron (*De divin.*, cap. 26).

Digitized by Google

spectacles dont l'impureté était manifeste? On y représentait en effet, par l'ordre du sénat, contraint lui-même d'obéir aux dieux, ces mêmes crimes qui se lisent dans les poëtes. D'infâmes histrions y figuraient un Jupiter adultère et ravisseur, et ce spectacle était un honneur pour le dieu et un moyen de propitiation pour les hommes. Ces crimes étaient-ils une fiction? Jupiter aurait dû s'en indigner. Étaient-ils réels et Jupiter s'y complaisait-il? il est clair alors qu'en l'adorant on adorait les démons. Et maintenant comment croire que ce soit Jupiter qui ait fondé l'empire romain, qui l'ait agrandi, qui l'ait conservé, lui plus vil à coup sûr que le dernier des Romains révoltés de ces infamies? Aurait-il donné le bonheur celui qui recevait de si malheureux hommages et qui, si on les lui refusait, se livrait à un courroux plus malheureux encore?

CHAPITRE XXVII.

Des trois espèces de dieux distingués par le pontife Scévola.

Certains auteurs rapportent que le savant pontife Scévola[1] distinguait les dieux en trois espèces, l'une introduite par les poëtes, l'autre par les philosophes, et la troisième par les politiques. Or, disait-il, les dieux de la première espèce ne sont qu'un pur badinage d'imagination, où l'on attribue à la divinité ce qui est indigne d'elle; et quant aux dieux de la seconde espèce, ils ne conviennent pas aux États, soit

[1] C'est ce Scévola dont parle Cicéron (*De orat.*, lib. I, cap. 39), et qu'il appelle « le plus éloquent parmi les jurisconsultes et le plus docte parmi « les orateurs éloquents. »

Digitized by Google

parce qu'il est inutile de les connaître, soit parce que cela peut être préjudiciable aux peuples. — Pour moi, je n'ai rien à dire des dieux inutiles; cela n'est pas de grande conséquence, puisqu'en bonne jurisprudence: ce qui est superflu n'est pas nuisible; mais je demanderai quels sont les dieux dont la connaissance peut être préjudiciable aux peuples? Selon le docte pontife, c'est Hercule, Esculape, Castor et Pollux, lesquels ne sont pas véritablement des dieux, car les savants déclarent qu'ils étaient hommes et qu'ils ont payé à la nature le tribut de l'humanité. Qu'est-ce à dire, sinon que les dieux adorés par le peuple ne sont que de fausses images, le vrai Dieu n'ayant ni âge, ni sexe, ni corps? Et c'est cela que Scévola veut laisser ignorer aux peuples, justement parce que c'est la vérité. Il croit donc qu'il est avantageux aux États d'être trompés en matière de religion, d'accord en ce point avec Varron, qui s'en explique très-nettement dans son livre des choses divines. Voilà une sublime religion, et bien capable de sauver le faible qui implore d'elle son salut! Au lieu de lui présenter la vérité qui doit le sauver, elle estime qu'il faut le tromper pour son bien. Quant aux dieux des poëtes, nous apprenons à la même source que Scévola les rejette, comme ayant été défigurés à tel point qu'ils ne méritent pas même d'être comparés à des hommes de quelque probité. L'un est représenté comme un voleur, l'autre comme un adultère; on ne leur prête que des actions et des paroles déshonnêtes ou ridicules : trois déesses se disputent le prix de la beauté, et les deux rivales de Vénus ruinent Troie pour se venger de leur défaite; Jupiter se change en cygne

Digitized by Google

ou en taureau pour jouir d'une femme; on voit une déesse qui se marie avec un homme, et Saturne qui dévore ses enfants; en un mot, il n'y a pas d'action monstrueuse et de vice imaginable qui ne soit imputé aux dieux, bien qu'il n'y ait rien de plus étranger que tout cela à la nature divine. O grand pontife Scévola! abolis ces jeux, si tu en as le pouvoir; défends au peuple un culte où l'on se plaît à admirer des crimes, pour avoir ensuite à les imiter. Si le peuple te répond que les pontifes eux-mêmes sont les instituteurs de ces jeux, demande au moins aux dieux qui leur ont ordonné de les établir, qu'ils cessent de les exiger; car enfin ces jeux sont mauvais, tu en conviens, ils sont indignes de la majesté divine; et dès lors l'injure est d'autant plus grande qu'elle doit rester impunie. Mais les dieux ne t'écoutent pas; ou plutôt ce ne sont pas des dieux, mais des démons; ils enseignent le mal, ils se complaisent dans la turpitude; loin de tenir à injure ces honteuses fictions, ils se courrouceraient, au contraire, si on ne les étalait pas publiquement. Tu invoquerais en vain Jupiter contre ces jeux, sous prétexte que c'est à lui que l'on prête le plus de crimes; car vous avez beau l'appeler le chef et le maître de l'univers, vous lui faites vous-même la plus cruelle injure, en le confondant avec tous ces autres dieux dont vous dites qu'il est le roi.

Digitized by Google

CHAPITRE XXVIII.

Si le culte des dieux a été utile aux Romains pour établir et accroître leur empire.

Ces dieux que l'on apaise, ou plutôt que l'on accuse par de semblables honneurs, et qui seraient moins coupables de se plaire au spectacle de crimes réels que de forfaits supposés, n'ont donc pu en aucune façon agrandir ni conserver l'empire romain. S'ils avaient eu un tel pouvoir, ils en auraient usé de préférence en faveur des Grecs, qui leur ont rendu en cette partie du culte de beaucoup plus grands honneurs, eux qui ont consenti à s'exposer eux-mêmes aux mordantes satires dont les poëtes déchiraient les dieux et leur ont permis de diffamer tous les citoyens à leur gré; eux enfin qui, loin de tenir les comédiens pour infâmes, les ont jugés dignes des premières fonctions de l'État. Mais tout comme les Romains ont pu avoir de la monnaie d'or sans adorer le dieu Aurinus; ainsi ils n'eussent pas laissé d'avoir de la monnaie d'argent et de cuivre alors même qu'ils n'eussent pas adoré Argentinus et Æsculanus. De même, sans pousser plus avant la comparaison, il leur était absolument impossible de parvenir à l'empire sans la volonté de Dieu, tandis que s'ils eussent ignoré ou méprisé cette foule de fausses divinités, ne connaissant que le seul vrai Dieu et l'adorant avec une foi sincère et de bonnes mœurs, leur empire sur la terre, plus grand ou plus petit, eût été meilleur, et n'eussent-ils pas régné sur la terre, ils seraient certainement parvenus au royaume éternel.

Digitized by Google

CHAPITRE XXIX.

De la fausseté du présage sur lequel les Romains fondaient la puissance et la stabilité de leur empire.

Que dire de ce beau présage qu'ils ont cru voir dans la persistance des dieux Mars et Terme et de la déesse Juventas à ne pas céder la place au roi des dieux? Cela signifiait, selon eux, que le peuple de Mars, c'est-à-dire le peuple romain, ne quitterait jamais un terrain une fois occupé; que grâce au dieu Terme, nul ne déplacerait les limites qui terminent l'empire[1]; enfin que la déesse Juventas rendrait la jeunesse romaine invincible. Mais alors comment pouvaient-ils à la fois reconnaître en Jupiter le roi des dieux et le protecteur de l'empire, et accepter ce présage au nom des divinités qui faisaient gloire de lui résister? Au surplus que les dieux aient résisté en effet à Jupiter, ou non, peu importe; car supposé que les païens disent vrai, ils n'accorderont certainement pas que les dieux, qui n'ont point voulu céder à Jupiter, aient cédé à Jésus-Christ. Or, il est certain que Jésus-Christ a pu les chasser, non-seulement de leurs temples, mais du cœur des croyants, et cela sans que les bornes de l'empire romain aient été changées. Ce n'est pas tout : avant l'incarnation de Jésus-Christ, avant que les païens n'eussent écrit les livres que nous citons, mais après l'époque assignée à ce prétendu présage, c'est-à-dire après le règne de Tarquin, les armées romaines, plusieurs fois réduites à

[1] Le dieu Terme présidait aux *limites* (en latin *termini*) des propriétés et des empires.

Digitized by Google

prendre la fuite, n'ont-elles pas convaincu la science des augures de fausseté? En dépit de la déesse Juventas, du dieu Mars et du dieu Terme, le peuple de Mars a été vaincu dans Rome même, lors de l'invasion des Gaulois, et les bornes qui terminaient l'empire ont été resserrées, au temps d'Annibal, par la défection d'un grand nombre de cités. Ainsi se sont évanouies les belles promesses de ce grand présage, et il n'est resté que la seule rébellion, non pas de trois divinités, mais de trois démons contre Jupiter. Car on ne prétendra pas apparemment que ce soit la même chose de ne pas quitter la place qu'on occupait et de s'y réintégrer. Ajoutez même à cela que l'empereur Adrien changea depuis en Orient les limites de l'empire romain par la cession qu'il fit au roi de Perse de trois belles provinces, l'Arménie, la Mésopotamie et la Syrie; en sorte qu'on dirait que le dieu Terme, gardien prétendu des limites de l'empire, dont la résistance à Jupiter avait donné lieu à une si flatteuse prophétie, a plus appréhendé d'offenser Adrien que le roi des dieux. Je conviens que les provinces un instant cédées furent dans la suite réunies à l'empire, mais depuis, et presque de notre temps, le dieu Terme a encore été contraint de reculer, lorsque l'empereur Julien, si adonné aux oracles des faux dieux, mit le feu témérairement à sa flotte chargée de vivres; le défaut de subsistances, et peu après la blessure et la mort de l'empereur lui-même, réduisirent l'armée à une telle extrémité que pas un soldat n'eût échappé, si par un traité de paix on n'eût remis les bornes de l'empire où elles sont aujourd'hui; traité moins onéreux sans doute que celui

Digitized by Google

de l'empereur Adrien, mais dont les conditions n'étaient pas, tant s'en faut, avantageuses. C'était donc un vain présage que la résistance du dieu Terme, puisque après avoir tenu bon contre Jupiter, il céda depuis à la volonté d'Adrien, à la témérité de Julien et à la détresse de Jovien, son successeur. Les plus sages et les plus clairvoyants parmi les Romains savaient tout cela; mais ils étaient trop faibles pour lutter contre des superstitions enracinées par l'habitude, outre qu'eux-mêmes croyaient que la nature avait droit à un culte, qui n'appartient en vérité qu'au maître et au roi de la nature : « Adorateurs de la créature, comme dit l'apôtre, plutôt que du Créateur, qui est béni dans tous les siècles (*Rom.*, I, 25). » Il était donc nécessaire que la grâce du vrai Dieu envoyât sur la terre des hommes vraiment saints et pieux, capables de donner leur vie pour établir la religion vraie et pour chasser les religions fausses du milieu des vivants.

CHAPITRE XXX.

Ce que pensaient, de leur propre aveu, les païens eux-mêmes touchant les dieux du paganisme.

Cicéron, tout augure qu'il était[1], se moque des augures et gourmande ceux qui livrent la conduite de leur vie à des corbeaux et à des corneilles[2]. On dira qu'un philosophe de l'Académie, pour qui tout est incertain, ne peut faire autorité en ces matières. Mais dans son traité *De la nature des dieux*, Cicéron

[1] C'est Cicéron lui-même qui le déclare, *De leg.*, lib. II, cap. 8.
[2] Voyez Cicéron, *De divin.*, lib. II, cap. 37.

Digitized by Google

introduit au second livre Q. Lucilius Balbus[1], qui, après avoir assigné aux superstitions une origine naturelle et philosophique, ne laisse pas de s'élever contre l'institution des idoles et contre les opinions fabuleuses : « Voyez-vous, dit-il, comment on est parti de bonnes et utiles découvertes physiques pour en venir à des dieux imaginaires et faits à plaisir? Telle est la source d'une infinité de fausses opinions, d'erreurs pernicieuses et de superstitions ridicules. On sait les différentes figures de ces dieux, leur âge, leurs habillements, leurs ornements, leurs généalogies, leurs mariages, leurs alliances, tout cela fait à l'image de l'humaine fragilité. On les dépeint avec nos passions, amoureux, chagrins, colères; on leur attribue même des guerres et des combats, non-seulement lorsque, partagés entre deux armées ennemies, comme dans Homère, les uns sont pour celle-ci et les autres pour celle-là, mais encore quand ils combattent pour leur propre compte contre les Titans ou les Géants[2]. Certes, il y a bien de la folie et à débiter et à croire des fictions si vaines et si mal fondées[3]. »Voilà les aveux des défenseurs du paganisme. Il est vrai qu'après avoir traité toutes ces croyances de superstition, Balbus en veut distinguer la religion véritable, qui est pour lui, à ce qu'il paraît, dans la doctrine des stoïciens : « Ce ne sont pas seulement

[1] Dans le dialogue de Cicéron *sur la nature des dieux*, les trois grandes écoles du temps sont représentées : Balbus parle au nom de l'école stoïcienne, Velleius au nom de l'école épicurienne, et Cotta, qui laisse voir derrière lui Cicéron, exprime les incertitudes de la nouvelle Académie.

[2] Voyez le récit de ces combats dans la *Théogonie* d'Hésiode.

[3] Cicéron, *De nat. deor.*, lib. II, cap. 28.

Digitized by Google

les philosophes, dit-il, mais nos ancêtres mêmes qui ont séparé la religion de la superstition. En effet, ceux qui passaient toute la journée en prières et en sacrifices pour obtenir que leurs enfants leur survécussent[1], furent appelés superstitieux. » Qui ne voit ici que Cicéron, craignant de heurter le préjugé public, fait tous ses efforts pour louer la religion des ancêtres et pour la séparer de la superstition, mais sans pouvoir y parvenir? En effet, si les anciens Romains appelaient superstitieux ceux qui passaient les jours en prières et en sacrifices, ceux-là ne l'étaient-ils pas également qui avaient imaginé ces statues dont se moque Cicéron, ces dieux d'âge et d'habillements divers, leurs généalogies, leurs mariages et leurs alliances? Blâmer ces usages comme superstitieux, c'est accuser de superstition les anciens qui les ont établis; l'accusation retombe même ici sur l'accusateur, qui, en dépit de la liberté d'esprit où il essaie d'atteindre en paroles, était obligé de respecter en fait les objets de ses risées, et qui fût resté aussi muet devant le peuple qu'il est disert et abondant en ses écrits. Pour nous, chrétiens, rendons grâces, non pas au ciel et à la terre, comme le veut ce philosophe, mais au Seigneur, notre Dieu, qui a fait le ciel et la terre, de ce que par la profonde humilité de Jésus-Christ, par la prédication des apôtres, par la foi des martyrs, qui sont morts pour la vérité, mais qui vivent avec la vérité, il a détruit dans les cœurs religieux, et aussi dans les temples, ces superstitions que Balbus ne condamne qu'en balbutiant.

[1] Le texte dit : *Ut superstites essent.* D'où *superstitio*, suivant Cicéron.

Digitized by Google

CHAPITRE XXXI.

Que Varron a rejeté les superstitions populaires et reconnu qu'il ne faut adorer qu'un seul dieu, sans être parvenu toutefois à la connaissance du Dieu véritable.

Varron, que nous avons vu au reste, et non sans regret, se soumettre à un préjugé qu'il n'approuvait pas et placer les jeux scéniques au rang des choses divines, ce même Varron ne confesse-t-il point dans plusieurs passages, où il recommande d'honorer les dieux, que le culte de Rome n'est point un culte de son choix, et que, s'il avait à fonder une nouvelle république, il se guiderait pour la consécration des dieux et des noms des dieux sur les lois de la nature? Mais étant né chez un peuple déjà vieux, il est obligé, dit-il, de s'en tenir aux traditions de l'antiquité, et son but, en recueillant les noms et les surnoms des dieux, c'est de porter le peuple à la religion, bien loin de la lui rendre méprisable. Par où ce pénétrant esprit nous fait assez comprendre que dans son livre sur la religion, il ne dit pas tout, et qu'il a pris soin de taire, non-seulement ce qu'il trouvait déraisonnable, mais ce qui aurait pu le paraître au peuple. On pourrait prendre ceci pour une conjecture, si Varron lui-même, parlant ailleurs des religions, ne disait nettement qu'il y a des vérités que le peuple ne doit pas savoir et des impostures qu'il est bon de lui inculquer comme des vérités. C'est pour cela, dit-il, que les Grecs ont caché leurs mystères et leurs initiations dans le secret des sanctuaires. Varron nous livre ici toute la politique de ces législateurs

Digitized by Google

réputés sages, qui ont jadis gouverné les cités et les peuples; et cependant rien n'est plus fait que cette conduite artificieuse pour être agréable aux démons, à ces esprits de malice qui tiennent également en leur puissance et ceux qui trompent et ceux qui sont trompés, sans qu'il y ait un autre moyen d'échapper à leur joug que la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur.

Ce même auteur, dont la pénétration égale la science, dit encore que ceux-là seuls lui semblent avoir compris la nature de Dieu qui ont reconnu en lui l'âme qui gouverne le monde par le mouvement et l'intelligence[1]. On peut conclure de là que sans posséder encore la vérité, car le vrai Dieu n'est pas une âme, mais le créateur de l'âme, Varron toutefois, s'il eût pu secouer le joug de la coutume, eût reconnu et proclamé qu'on ne doit adorer qu'un seul Dieu, qui gouverne le monde par le mouvement et l'intelligence; de sorte que toute la question entre lui et nous serait de lui prouver que Dieu n'est point une âme, mais le créateur de l'âme. Il ajoute que les anciens Romains, pendant plus de cent soixante et dix ans, ont adoré les dieux sans en faire aucune image[2]. « Et si cet usage, dit-il, s'était maintenu, le culte qu'on leur rend en serait plus pur et plus saint. » Il allègue même, entre autres preuves, à l'appui de son sentiment, l'exemple du peuple juif, et conclut sans hésiter que ceux qui ont donné les premiers au peuple les images des dieux ont détruit la crainte et aug-

[1] C'est la doctrine de l'école stoïcienne. Voyez Cicéron, *De nat. deor.*, lib. II.

[2] Comp. Plutarque, *Vie de Numa*, ch. 8.

Digitized by Google

menté l'erreur, persuadé avec raison que le mépris des dieux devait être la suite nécessaire de l'impuissance de leurs simulacres. En ne disant pas qu'ils ont fait naître l'erreur, mais qu'ils l'ont augmentée, il veut faire entendre qu'on était déjà dans l'erreur à l'égard des dieux, avant même qu'il y eût des idoles. Ainsi quand il soutient que ceux-là seuls ont connu la nature de Dieu qui ont vu en lui l'âme du monde, et que la religion en serait plus pure, s'il n'y avait point d'idoles, qui ne voit combien il a approché de la vérité? S'il avait eu quelque pouvoir contre une erreur enracinée depuis tant de siècles, je ne doute point qu'il n'eût recommandé d'adorer ce Dieu unique par qui il croyait le monde gouverné, et dont il voulait le culte pur de toute image; peut-être même, se trouvant si près de la vérité, et considérant la nature changeante de l'âme, eût-il été amené à reconnaître que le vrai Dieu, créateur de l'âme elle-même, est un principe essentiellement immuable. S'il en est ainsi, on peut croire que dans les conseils de la Providence toutes les railleries de ces savants hommes contre la pluralité des dieux étaient moins destinées à ouvrir les yeux au peuple qu'à rendre témoignage à la vérité. Si donc nous citons leurs ouvrages, c'est pour y trouver une arme contre ceux qui s'obstinent à ne pas reconnaître combien est grande et tyrannique la domination des démons, dont nous sommes délivrés par le sacrifice unique du sang précieux versé pour notre salut et par le don du Saint-Esprit descendu sur nous.

Digitized by Google

CHAPITRE XXXII.

Dans quel intérêt les chefs d'Etat ont maintenu parmi les peuples de fausses religions.

Varron dit encore, au sujet de la génération des dieux, que les peuples s'en sont plutôt rapportés aux poëtes qu'aux philosophes, et que c'est pour cela que les anciens Romains ont admis des dieux mâles et femelles, des dieux qui naissent et qui se marient. Pour moi, je crois que l'origine de ces croyances est dans l'intérêt qu'ont eu les chefs d'État à tromper le peuple en matière de religion ; en cela imitateurs fidèles des démons qu'ils adoraient et qui n'ont pas de plus grande passion que de tromper les hommes. De même en effet que les démons ne peuvent posséder que ceux qu'ils abusent, ainsi ces faux sages, semblables aux démons, ont répandu parmi les hommes sous le nom de religion des croyances dont la fausseté leur était connue, afin de resserrer les liens de la société civile et de soumettre plus aisément les peuples à leur puissance. Or, comment des hommes faibles et ignorants auraient-ils pu résister à la double imposture des chefs d'État et des démons conjurés?

CHAPITRE XXXIII.

Que la durée des empires et des rois ne dépend que des conseils et de la puissance de Dieu.

Ce Dieu donc, auteur et dispensateur de la félicité, parce qu'il est le seul vrai Dieu, est aussi le seul qui distribue les royaumes de la terre aux bons et aux

Digitized by Google

méchants. Il les donne, non pas d'une manière fortuite, car il est Dieu et non la Fortune, mais selon l'ordre des choses et des temps qu'il connaît et que nous ignorons. Ce n'est pas qu'il soit assujetti en esclave à cet ordre; loin de là, il le règle en maître et le dispose en arbitre souverain. Aux bons seuls il donne la félicité : car qu'on soit roi ou sujet, il n'importe, on peut également la posséder comme ne la posséder pas; mais nul n'en jouira pleinement que dans cette vie supérieure où il n'y aura ni maîtres ni sujets. Or, si Dieu donne les royaumes de la terre aux bons et aux méchants, c'est de peur que ceux de ses serviteurs dont l'âme est encore jeune et peu éprouvée ne désirent de tels objets comme des récompenses de la vertu et des biens d'un grand prix. Voilà tout le secret de l'Ancien Testament qui cachait le Nouveau sous ses figures. On y promettait les biens de la terre, mais les âmes spirituelles comprenaient déjà, quoique sans le proclamer hautement, que ces biens temporels figuraient ceux de l'éternité, et elles n'ignoraient pas en quels dons de Dieu consiste la félicité véritable.

CHAPITRE XXXIV.

Que le royaume des Juifs fut institué par le vrai Dieu et par lui maintenu, tant qu'ils persévérèrent dans la vraie religion.

Au surplus pour montrer que c'est de lui, et non de cette multitude de faux dieux adorés par les Romains, que dépendent les biens de la terre, les seuls où aspirent ceux qui n'en peuvent concevoir de meilleurs, Dieu voulut que son peuple se multipliât prodigieusement en Égypte, d'où il le tira ensuite par

Digitized by Google

des moyens miraculeux. Cependant les femmes juives n'invoquaient point la déesse Lucine, quand Dieu sauva leurs enfants des mains des Égyptiens qui les voulaient exterminer tous[1]. Ces enfants furent allaités sans la déesse Rumina et mis au berceau sans la déesse Cunina. Ils n'eurent pas besoin d'Éduca et de Potina pour boire et pour manger. Leur premier âge fut soigné sans le secours des dieux enfantins; ils se marièrent sans les dieux conjugaux et s'unirent à leurs femmes sans avoir adoré Priape. Bien qu'ils n'eussent pas invoqué Neptune, la mer s'ouvrit devant eux et elle ramena ses flots sur les Égyptiens. Ils ne s'avisèrent point d'adorer une déesse Mannia, quand ils reçurent la manne du ciel, ni d'invoquer les Nymphes quand du rocher frappé par Moïse jaillit une source pour les désaltérer. Ils firent la guerre sans les folles cérémonies de Mars et de Bellone, et s'ils ne furent pas, j'en conviens, victorieux sans la victoire, ils virent en elle, non une déesse, mais un don de leur Dieu. Enfin ils ont eu des moissons sans Segetia, des bœufs sans Bubona, du miel sans Mellona, et des fruits sans Pomone[2]; et, en un mot, tout ce que les Romains imploraient de cette légion de divinités, les Juifs l'ont obtenu, et d'une façon beaucoup plus heureuse, de l'unique et véritable Dieu. S'ils ne l'avaient point offensé en s'abandonnant à une curiosité impie, qui, pareille à la séduction des arts magiques, les entraîna vers les dieux étrangers et vers les idoles, et finit par leur faire verser le sang de Jésus-Christ, nul doute qu'ils

[1] *Exod.*, 1, 15.
[2] Voyez plus bas, chap. 10 et suiv.

Digitized by Google

n'eussent maintenu leur empire, sinon plus vaste, au moins plus heureux que celui des Romains. Et maintenant les voilà dispersés à travers les nations, par un effet de la providence du seul vrai Dieu, qui a voulu que nous pussions prouver par leurs livres que la destruction des idoles, des autels, des bois sacrés et des temples, l'abolition des sacrifices, en un mot que tous ces événements dont nous sommes aujourd'hui témoins, ont été depuis longtemps prédits; car si on ne les lisait que dans le Nouveau Testament, on s'imaginerait peut-être que nous les avons controuvés. Mais réservons ce qui suit pour un autre livre, celui-ci étant déjà assez long.

Digitized by Google

LIVRE V.

Saint Augustin discute d'abord la question du fatalisme pour confondre ceux qui expliquaient la prospérité de l'empire romain par le fatum, comme il a fait précédemment ceux qui l'attribuaient à la protection des faux dieux. Amené de la sorte à traiter de la prescience divine, il prouve qu'elle n'ôte point le libre arbitre de notre volonté. Il parle ensuite des anciennes mœurs des Romains, et fait comprendre par quel mérite ou par quel arrêt de la divine justice ils ont obtenu pour l'accroissement de leur empire l'assistance du vrai Dieu qu'ils n'adoraient pas. Enfin il enseigne en quoi des empereurs chrétiens doivent faire consister la félicité.

PRÉFACE.

Puisqu'il est constant que tous nos désirs possibles ont pour terme la félicité, laquelle n'est point une déesse, mais un don de Dieu, et qu'ainsi les hommes ne doivent point adorer d'autre dieu que celui qui peut les rendre heureux (car si la félicité était une déesse, elle seule devrait être adorée), voyons maintenant pourquoi Dieu, qui a dans ses mains avec tout le reste cette sorte de biens que peuvent posséder les hommes mêmes qui ne sont pas bons, ni par conséquent heureux, a voulu donner à l'empire romain

Digitized by Google

tant de grandeur et de durée : avantage que leurs innombrables divinités étaient incapables de leur assurer, ainsi que nous l'avons déjà fait voir amplement et que nous le montrerons à l'occasion.

CHAPITRE PREMIER.

Que la destinée de l'empire romain et celle de tous les autres empires ne dépendent ni de causes fortuites, ni de la position des astres.

La cause de la grandeur de l'empire romain n'est ni fortuite, ni fatale, à prendre ces mots dans le sens de ceux qui appellent fortuit ce qui arrive sans cause ou ce dont les causes ne se rattachent à aucun ordre raisonnable, et fatal, ce qui arrive sans la volonté de Dieu ou des hommes, en vertu d'une nécessité inhérente à l'ordre des choses. Il est hors de doute en effet que c'est la providence de Dieu qui établit les royaumes de la terre, et si quelqu'un vient soutenir qu'ils dépendent du destin, en appelant destin la volonté de Dieu ou sa puissance, qu'il garde son sentiment, mais qu'il corrige son langage. Car pourquoi ne pas dire tout d'abord ce qu'il dira ensuite quand on lui demandera ce qu'il entend par destin? Le destin en effet, dans le langage ordinaire, désigne l'influence de la position des astres sur les événements, comme il arrive, dit-on, à la naissance d'une personne ou au moment qu'elle est conçue. Or, les uns veulent que cette influence ne dépende pas de la volonté de Dieu, les autres qu'elle en dépende.

Mais, à dire vrai, le sentiment qui affranchit nos actions de la volonté de Dieu et fait dépendre des

Digitized by Google

astres nos biens et nos maux doit être rejeté, non-seulement de quiconque professe la religion véritable, mais de ceux-là mêmes qui en ont une fausse, quelle qu'elle soit. Car où tend cette opinion, si ce n'est à supprimer tout culte et toute prière? Mais ce n'est pas à ceux qui la soutiennent que nous nous adressons présentement; nos adversaires sont les païens qui, pour la défense de leurs dieux, font la guerre à la religion chrétienne. Quant à ceux qui font dépendre de la volonté de Dieu la position des étoiles, s'ils croient qu'elles tiennent de lui, par une sorte de délégation de son autorité, le pouvoir de décider à leur gré de la destinée et du bonheur des hommes, ils font une grande injure au ciel de s'imaginer que dans cette cour brillante, dans ce sénat radieux, on ordonne des crimes tellement énormes qu'un État qui en ordonnerait de semblables verrait le genre humain tout entier se liguer pour le détruire. D'ailleurs si les astres déterminent nécessairement les actions des hommes, que reste-t-il à la décision de celui qui est le maître des astres et des hommes? Dira-t-on que les étoiles ne tiennent pas de Dieu le pouvoir de disposer à leur gré des choses humaines, mais qu'elles se bornent à exécuter ses ordres? Nous demanderons comment il est possible d'imputer à la volonté de Dieu ce qui serait indigne de celle des étoiles. Il ne reste donc plus qu'à soutenir, comme ont fait quelques hommes[1] d'un rare savoir, que les étoiles ne font pas les événements, mais qu'elles les annoncent, qu'elles sont des signes et

[1] Il y a peut-être ici une allusion à Origène. Voyez sur ce point Eusèbe, *Præpar. evang.*, lib. VI, cap. 11.

Digitized by Google

non des causes. Je réponds que les astrologues n'en parlent pas de la sorte. Ils ne disent pas, par exemple : dans telle position Mars annonce un assassin, ils disent : Mars fait un assassin. Je veux toutefois qu'ils ne s'expliquent pas exactement et qu'il faille les renvoyer aux philosophes pour apprendre d'eux à s'énoncer comme il faut et à dire que les étoiles annoncent ce qu'ils disent qu'elles font; d'où vient qu'ils n'ont jamais pu rendre compte de la diversité qui se rencontre dans la vie de deux enfants jumeaux, dans leurs actions, dans leur destinée, dans leurs professions, dans leurs talents, dans leurs emplois, en un mot dans toute la suite de leur existence et dans leur mort même; diversité quelquefois si grande que des étrangers leur sont plus semblables qu'ils ne le sont l'un à l'autre, quoiqu'ils n'aient été séparés dans leur naissance que par un très-petit espace de temps et que leurs mères les aient conçus dans le même moment?

CHAPITRE II.

Ressemblance et diversité des maladies de deux jumeaux.

L'illustre médecin Hippocrate a écrit, au rapport de Cicéron, que deux frères étant tombés malades ensemble, la ressemblance des accidents de leur mal, qui s'aggravait et se calmait en même temps, lui fit juger qu'ils étaient jumeaux[1]. De son côté le stoïcien

[1] Ce fait curieux ne se rencontre dans aucun des écrits qui nous sont restés, soit de Cicéron, soit d'Hippocrate. Un savant commentateur de saint Augustin, L. Vivès, conjecture que le passage en question devait se trouver dans le petit écrit de Cicéron, *De fato*, qui n'est parvenu jusqu'à nous qu'incomplet et mutilé.

Digitized by Google

Posidonius, grand partisan de l'astrologie, expliquait le fait en disant que les deux frères étaient nés et avaient été conçus sous la même constellation. Ainsi ce que le médecin faisait dépendre de la conformité des tempéraments, le philosophe astrologue l'attribuait à celle des influences célestes. Mais la conjecture du médecin est de beaucoup la plus acceptable et la plus plausible; car on comprend fort bien que ces deux enfants, au moment de la conception, aient reçu de la disposition physique de leurs parents une impression analogue et qu'ayant pris leurs premiers accroissements au ventre de la même mère, ils soient nés avec la même complexion. Ajoutez à cela que nourris dans la même maison, des mêmes aliments, respirant le même air, buvant la même eau, faisant les mêmes exercices, toutes choses qui, selon les médecins, influent beaucoup sur la santé, soit en bien, soit en mal, ce genre de vie commun a dû rendre leur tempérament si semblable que les mêmes causes les faisaient tomber malades en même temps. Mais vouloir expliquer cette conformité physique par la position qu'occupaient les astres au moment de leur conception ou de leur naissance, quand il a pu naître sous ces mêmes astres, semblablement disposés, un si grand nombre d'êtres si prodigieusement différents d'espèces, de dispositions et de destinées, c'est à mon avis le comble de l'impertinence. Je connais des jumeaux qui non-seulement diffèrent dans la conduite et les vicissitudes de leur carrière, mais dont les maladies ne se ressemblent nullement. Il me semble qu'Hippocrate rendrait aisément raison de cette diversité en

Digitized by Google

l'attribuant à la différence des aliments et des exercices, lesquels dépendent de la volonté et non du tempérament ; mais quant à Posidonius ou à tout autre partisan de l'influence fatale des astres, je ne vois pas ce qu'il aurait à dire ici, à moins qu'il ne voulût abuser de la crédulité des personnes peu versées dans ces matières. On essaie de se tirer d'affaire en arguant du petit intervalle qui sépare toujours la naissance de deux jumeaux, d'où provient, dit-on, la différence de leurs horoscopes[1] ; mais ou bien cet intervalle n'est pas assez considérable pour motiver la diversité qui se rencontre dans la conduite des jumeaux, dans leurs actions, leurs mœurs et les accidents de leur vie, ou il l'est trop pour s'accorder avec la bassesse ou la noblesse de condition commune aux deux enfants, puisqu'on veut que la condition de chacun dépende de l'heure où il est né. Or, si l'un naît immédiatement après l'autre, de manière à ce qu'ils aient le même horoscope, je demande pour eux une parfaite conformité en toutes choses, laquelle ne peut jamais se rencontrer dans les jumeaux les plus semblables, et si le second met un si long temps à venir après le premier que cela change l'horoscope, je demande ce qui ne peut non plus se rencontrer en deux jumeaux, la diversité de père et de mère.

[1] Horoscope, remarque saint Augustin, veut dire observation de l'heure, *horæ notatio* (en grec ὡροσκοπεῖον d'ὥρα, heure, et σκοπεῖν, observer).

Digitized by Google

CHAPITRE III.

De l'argument de la roue du potier, allégué par le mathématicien Nigidius dans la question des jumeaux.

On aurait donc vainement recours au fameux argument de la roue du potier, que Nigidius [1] imagina, dit-on, pour sortir de cette difficulté, et qui lui valut le surnom de Figulus [2]. Il imprima à une roue de potier le mouvement le plus rapide possible, et pendant qu'elle tournait, il la marqua d'encre à deux reprises, mais si rapprochées, qu'on aurait pu croire qu'il ne l'avait touchée qu'une fois; or, quand on eut arrêté la roue, on y trouva deux marques, séparées l'une de l'autre par un intervalle assez grand. C'est ainsi, disait-il, qu'avec la rotation de la sphère céleste, encore que deux jumeaux se suivent d'aussi près que les deux coups dont j'ai touché la roue, cela fait dans le ciel une grande distance, d'où résulte la diversité qui se rencontre dans les mœurs des deux enfants et dans les accidents de leur destinée. A mon avis, cet argument est plus fragile encore que les vases façonnés avec la roue du potier. Car si cet énorme intervalle qui se trouve dans le ciel entre la naissance de deux jumeaux est cause qu'il vient un héritage à celui-ci et non à celui-là, sans que leur horoscope pût faire deviner cette différence, comment ose-t-on prédire à d'autres personnes dont on prend

[1] Nigidius, célèbre astrologue, contemporain de Varron; il est question de ses prédictions dans Suétone (*Vie d'Auguste*, ch. 94) et dans Lucain (lib. 1, vers. 639 sq.).

[2] *Figulus* veut dire potier.

Digitized by Google

l'horoscope et qui ne sont point jumelles qu'il leur arrivera de semblables bonheurs dont la cause est impénétrable, et cela avec la prétention de faire tout dépendre du moment précis de la naissance. Diront-ils que dans l'horoscope de ceux qui ne sont point jumeaux, ils fondent leurs prédictions sur de plus grands intervalles de temps, au lieu que la courte distance qui se rencontre entre la naissance de deux jumeaux ne peut produire dans leur destinée que de petites différences, sur lesquelles on n'a pas coutume de consulter les astrologues, telles que s'asseoir, se promener, se mettre à table, manger ceci ou cela? mais ce n'est pas là résoudre la difficulté, puisque la différence que nous signalons entre les jumeaux comprend leurs mœurs, leurs inclinations et les vicissitudes de leur destinée.

CHAPITRE IV.

Des deux jumeaux Esaü et Jacob, fort différents de caractère et de conduite.

Du temps de nos premiers pères naquirent deux jumeaux (pour ne parler que des plus célèbres), qui se suivirent de si près en venant au monde, que le premier tenait l'autre par le pied[1]. Cependant leur vie et leurs mœurs furent si différentes, leurs actions si contraires, l'affection de leurs parents si dissemblable, que le petit intervalle qui sépara leur naissance suffit pour les rendre ennemis. Qu'est-ce à dire? S'agit-il de savoir pourquoi l'un se promenait quand

[1] *Gen.*, XXV, 25.

Digitized by Google

l'autre était assis, pourquoi celui-ci dormait ou gardait le silence quand celui-là veillait ou parlait? nullement; car de si petites différences tiennent à ces courts intervalles de temps que ne sauraient mesurer ceux qui signalent la position des astres au moment de la naissance pour consulter ensuite les astrologues. Mais point du tout : l'un des jumeaux de la Bible a été longtemps serviteur à gages, l'autre n'a pas été serviteur; l'un était aimé de sa mère, l'autre ne l'était pas; l'un perdit son droit d'aînesse, si important chez les Juifs, et l'autre l'acquit. Parlerai-je de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens? Quelle diversité à cet égard entre les deux frères? Si tout cela est une suite du petit intervalle qui sépare la naissance des deux jumeaux et ne peut être attribué aux constellations, je demande encore comment on ose, sur la foi des constellations, prédire à d'autres leur destinée? Aime-t-on mieux dire que les destinées ne dépendent pas de ces intervalles imperceptibles, mais bien d'espaces de temps plus grands qui peuvent être observés? A quoi sert alors ici la roue du potier, sinon à faire tourner des cœurs d'argile et à cacher le néant de la science astrologique?

CHAPITRE V.

Preuves de la vanité de l'astrologie.

Ces deux frères, dont la maladie augmentait ou diminuait en même temps, et qu'à ce signe le coup d'œil médical d'Hippocrate reconnut jumeaux, ne suffisent-ils pas à confondre ceux qui veulent imputer aux astres une conformité qui s'explique par celle du

Digitized by Google

tempérament? Car, d'où vient qu'ils étaient malades en même temps, au lieu de l'être l'un après l'autre, suivant l'ordre de leur naissance, qui n'avait pu être simultanée? Ou si le moment différent de leur naissance n'a pu faire qu'ils fussent malades en des moments différents, de quel droit vient-on soutenir que cette première différence en a produit une foule d'autres dans leurs destinées? Quoi! ils ont pu voyager en des temps différents, se marier, avoir des enfants, toujours en des temps différents, et cela, dit-on, parce qu'ils étaient nés en des temps différents; et ils n'ont pu être malades en des temps différents! Si la différence dans l'heure de la naissance a influé sur l'horoscope et causé les mille diversités de leurs destinées, pourquoi l'identité dans le moment de la conception s'est-elle fait sentir par la conformité de leurs maladies? Dira-t-on que les destins de la santé sont attachés au moment de la conception et ceux du reste de la vie au moment de la naissance? mais alors les astrologues ne devraient rien prédire touchant la santé d'après les constellations de la naissance, puisqu'on leur laisse forcément ignorer le moment de la conception. D'un autre côté, si on prétend prédire les maladies sans consulter l'horoscope de la conception, sous prétexte qu'elles sont indiquées par le moment de la naissance, comment aurait-on pu annoncer à un de nos jumeaux, d'après l'heure où il était né, à quelle époque il serait malade, puisque l'intervalle qui a séparé la naissance des deux frères ne les a pas empêchés de tomber malades en même temps. Je demande en outre à ceux qui soutiennent que le temps qui s'écoule entre la naissance de deux jumeaux est

Digitized by Google

assez considérable pour changer les constellations et l'horoscope et tous ces ascendants mystérieux qui ont tant d'influence sur les destinées, je demande, dis-je, comment cela est possible, puisque les deux jumeaux ont été nécessairement conçus au même instant. De plus, si les destinées de deux jumeaux peuvent être différentes quant au moment de la naissance, bien qu'ils aient été conçus au même instant, pourquoi les destinées de deux enfants nés en même temps ne seraient-elles pas différentes pour la vie et pour la mort? En effet, si le même moment où ils ont été conçus n'a pas empêché que l'un ne vînt avant l'autre, je ne vois pas par quelle raison le même moment où ils sont nés s'opposerait à ce que celui-ci mourût avant celui-là; et si une conception simultanée a eu pour eux des effets si différents dans le ventre de leurs mères, pourquoi une naissance simultanée ne serait-elle pas suivie dans le cours de la vie d'accidents non moins divers, de manière à confondre également toutes les rêveries d'un art chimérique? Quoi! deux enfants conçus au même moment, sous la même constellation, peuvent avoir, même à l'heure de la naissance, une destinée différente, et deux enfants, nés dans le même instant et sous les mêmes signes, de deux différentes mères, ne pourront pas avoir deux destinées différentes qui fassent varier les accidents de leur vie et de leur mort, à moins qu'on ne s'avise de prétendre que les enfants, bien que déjà conçus, ne peuvent avoir une destinée qu'à leur naissance? Mais pourquoi dire alors que si l'on pouvait savoir le moment précis de la conception, les astrologues feraient des prophéties encore plus surpre-

Digitized by Google

nantes, ce qui a donné lieu à cette anecdote, que plusieurs aiment à répéter, d'un certain sage qui sut choisir son heure pour avoir de sa femme un enfant merveilleux. Cette opinion était aussi celle de Posidonius, grand astrologue et philosophe, puisqu'il expliquait la maladie simultanée de nos jumeaux par la simultanéité de leur naissance et de leur conception. Remarquez qu'il ajoutait *conception*, afin qu'on ne lui objectât pas que les deux jumeaux n'étaient pas nés au même instant précis; il lui suffisait qu'ils eussent été conçus en même temps pour attribuer leur commune maladie non à la ressemblance de leur tempérament, mais à l'influence des astres. Mais si le moment de la conception a tant de force pour régler les destinées et les rendre semblables, la naissance ne devrait pas les diversifier, ou, si l'on dit que les destinées des jumeaux sont différentes à cause qu'ils naissent en des temps différents, que ne dit-on qu'elles sont déjà changées par cela seul qu'ils naissent en des temps différents? Se peut-il que la volonté des vivants ne change point les destins de la naissance, lorsque l'ordre même de la naissance change ceux de la conception?

CHAPITRE VI.

Des jumeaux de sexe différent.

Il arrive même souvent dans la conception des jumeaux, laquelle a certainement lieu au moment et sous la même constellation, que l'un est mâle et l'autre femelle. Je connais deux jumeaux de sexe différent qui sont encore vivants et dans la fleur de l'âge.

Digitized by Google

Bien qu'ils se ressemblent extérieurement autant que le comporte la différence des sexes, ils mènent toutefois un genre de vie très-opposé, et cela, bien entendu, abstraction faite des occupations qui sont propres au sexe de chacun : l'un est comte, militaire, et voyage presque toujours à l'étranger; l'autre ne quitte jamais son pays, pas même sa maison de campagne. Mais voici ce qui paraîtra incroyable si l'on croit à l'influence des astres, et ce qui n'a rien de surprenant si l'on considère le libre arbitre de l'homme et la grâce divine : le frère est marié, tandis que la sœur est vierge consacrée à Dieu; l'un a beaucoup d'enfants, et l'autre n'en veut point avoir. On dira, je le sais, que la force de l'horoscope est grande. Pour moi, je pense en avoir assez prouvé la vanité, et, après tout, les astrologues tombent d'accord qu'il n'a de pouvoir que pour la naissance. Donc il est inutile pour la conception, laquelle s'opère indubitablement par une seule action, puisque tel est l'ordre inviolable de la nature qu'une femme qui vient de concevoir cesse d'être propre à la conception; d'où il résulte que deux jumeaux sont de toute nécessité conçus au même instant précis[1]. Dira-t-on qu'étant nés sous un horoscope différent, ils ont été changés, au moment de leur naissance, l'un en mâle et l'autre en femelle? Peut-être ne serait-il pas tout à fait absurde de soutenir que les influences des astres soient pour quelque chose dans la forme des corps : ainsi, l'approche ou l'éloignement du soleil produit la variété des saisons, et suivant que la

[1] Saint Augustin paraît ici trop absolu. Il a contre lui l'autorité des grands naturalistes de l'antiquité : Hippocrate (*De superfet.*), Aristote (*Hist. anim.*, lib. VII, cap. 4) et Pline (*Hist. nat.*, lib. VII, cap. 11).

Digitized by Google

avant lui une cause efficiente; si l'ordre des événements n'est point déterminé pour la prescience divine, il n'est pas vrai que toutes choses arrivent comme Dieu a prévu qu'elles arriveraient, et si toutes choses n'arrivent pas comme Dieu a prévu qu'elles arriveraient, il n'y a pas, conclut Cicéron, de prescience en Dieu.

Contre ces témérités sacriléges du raisonnement, nous affirmons deux choses : la première, c'est que Dieu connaît tous les événements avant qu'ils ne s'accomplissent; la seconde, c'est que nous faisons par notre volonté tout ce que nous sentons et savons ne faire que parce que nous le voulons. Nous sommes si loin de dire avec les stoïciens : le destin fait tout, que nous croyons qu'il ne fait rien, puisque nous démontrons que le destin, en entendant par là, suivant l'usage, la disposition des astres au moment de la naissance ou de la conception, est un mot creux qui désigne une chose vaine. Quant à l'ordre des causes, où la volonté de Dieu a la plus grande puissance, nous ne la nions pas, mais nous ne lui donnons pas le nom de destin, à moins qu'on ne fasse venir le *fatum* de *fari*, parler[1]; car nous ne pouvons contester qu'il ne soit écrit dans les livres saints : « Dieu a parlé une fois, et j'ai entendu ces deux choses : la puissance est à Dieu, et la miséricorde est aussi à vous, ô mon Dieu, qui rendrez à chacun selon ses œuvres (*Psal.*, LXI, 11). » Or, quand le psalmiste dit : Dieu a parlé une fois, il faut entendre une parole immobile, immuable, comme la connaissance que Dieu

[1] Cette étymologie est celle des grammairiens de l'antiquité, de Varron en particulier : *De ling. lat.*, lib. VI, § 52.

Digitized by Google

a de tout ce qui doit arriver et de tout ce qu'il doit faire. Nous pourrions donc entendre ainsi le fatum, si on ne le prenait d'ordinaire en un autre sens, que nous ne voulons pas laisser s'insinuer dans les cœurs. Mais la vraie question est de savoir si, du moment qu'il y a pour Dieu un ordre déterminé de toutes les causes, il faut refuser tout libre arbitre à la volonté. Nous le nions, et en effet, nos volontés, étant les causes de nos actions, font elles-mêmes partie de cet ordre des causes qui est certain pour Dieu et embrassé par sa prescience. Par conséquent, celui qui a vu d'avance toutes les causes des événements n'a pu ignorer parmi ces causes les volontés humaines, puisqu'il y a vu d'avance les causes de nos actions.

L'aveu même de Cicéron, que rien n'arrive qui ne suppose avant soi une cause efficiente, suffit ici pour le réfuter. Il ne lui sert de rien d'ajouter que toute cause n'est pas fatale, qu'il y en a de fortuites, de naturelles, de volontaires; c'est assez qu'il reconnaisse que rien n'arrive qui ne suppose avant soi une cause efficiente. Car, qu'il y ait des causes fortuites, d'où vient même le nom de fortune, nous ne le nions pas; nous disons seulement que ce sont des causes cachées, et nous les attribuons à la volonté du vrai Dieu ou à celle de quelque esprit. De même pour les causes naturelles, que nous ne séparons pas de la volonté du créateur de la nature. Restent les causes volontaires, qui se rapportent soit à Dieu, soit aux anges, soit aux hommes, soit aux bêtes, si toutefois on peut appeler volontés ces mouvements d'animaux privés de raison qui les portent à désirer ou à fuir ce qui convient ou ne convient pas à leur nature. Quand

Digitized by Google

je parle des volontés des anges, je réunis par la pensée les bons anges ou anges de Dieu avec les mauvais anges ou anges du diable, et ainsi des hommes, bons ou méchants. Il suit de là qu'il n'y a point d'autres causes efficientes de tout ce qui arrive que les causes volontaires, c'est-à-dire procédant de cette nature qui est l'esprit de vie. Car l'air ou le vent s'appelle aussi en latin *esprit*, mais comme c'est un corps, ce n'est point l'esprit de vie. Le véritable esprit de vie, qui vivifie toutes choses et qui est le créateur de tout corps et de tout esprit créé, c'est Dieu, l'esprit incréé. Dans sa volonté réside la toute-puissance, par laquelle il aide les bonnes volontés des esprits créés, juge les mauvaises, les ordonne toutes, accorde la puissance à celles-ci et la refuse à celles-là. Car, comme il est le créateur de toutes les natures, il est le dispensateur de toutes les puissances, mais non pas de toutes les volontés, les mauvaises volontés ne venant pas de lui, puisqu'elles sont contre la nature qui vient de lui. Pour ce qui est des corps, ils sont soumis aux volontés, les uns aux nôtres, c'est-à-dire aux volontés de tous les animaux mortels, et plutôt des hommes que des bêtes; les autres à celles des anges; mais tous sont soumis principalement à la volonté de Dieu, à qui même sont soumises toutes les volontés en tant qu'elles n'ont de puissance que par lui. Ainsi donc, la cause qui fait les choses et qui n'est point faite, c'est Dieu. Les autres causes font et sont faites : tels sont tous les esprits créés et surtout les raisonnables. Quant aux causes corporelles, qui sont plutôt faites qu'elles ne font, on ne doit pas les compter au nombre des causes efficientes, parce qu'elles ne peuvent

Digitized by Google

que ce que font par elles les volontés des esprits. Comment donc l'ordre des causes déterminé dans la prescience divine pourrait-il faire que rien ne dépendît de notre volonté, alors que nos volontés tiennent une place si considérable dans l'ordre des causes? Que Cicéron dispute tant qu'il voudra contre les stoïciens, qui disent que cet ordre des causes est fatal, ou plutôt qui identifient l'ordre des causes avec ce qu'ils appellent destin [1]; pour nous, cette opinion nous fait horreur, surtout à cause du mot, que l'usage a détourné de son vrai sens. Mais quand Cicéron vient nier que l'ordre des causes soit déterminé et parfaitement connu de la prescience divine, nous détestons sa doctrine plus encore que ne faisaient les stoïciens; car, ou il faut qu'il nie expressément Dieu, comme il a essayé de le faire, sous le nom d'un autre personnage, dans son traité *De la nature des dieux;* ou si en confessant l'existence de Dieu il lui refuse la prescience, cela revient encore à dire avec l'insensé dont parle l'Écriture : Il n'y a point de Dieu. En effet, celui qui ne connaît point l'avenir n'est point Dieu. En résumé, nos volontés ont le degré de puissance que Dieu leur assigne par sa volonté et sa prescience; d'où il résulte qu'elles peuvent très-certainement tout ce qu'elles peuvent et qu'elles feront effectivement ce qu'elles feront, parce que leur puissance et leur action ont été prévues par celui dont la prescience est infaillible. C'est pourquoi, si je voulais me servir du mot destin, je dirais que le destin de la créature est la volonté du Créateur, qui tient la

[1] Voyez Cicéron, *De fato*, cap. 11 et 12; et *De divin.*, lib. I, cap. 55; lib. II, cap. 8.

Digitized by Google

de n'en pas être entraîné : « Car les destins conduisent qui les suit, et entraînent qui leur résiste. » C'est ce qu'expriment aussi deux vers homériques traduits par Cicéron [1] :

« Les volontés des hommes sont ce que les fait Jupiter, le père tout-puissant, qui fait briller sa lumière autour de l'univers. »

Je ne voudrais pas donner une grande autorité à ce qui ne serait qu'une pensée de poëte; mais, comme Cicéron nous apprend que les stoïciens avaient coutume de citer ces vers d'Homère en témoignage de la puissance du destin, il ne s'agit pas tant ici de la pensée d'un poëte que de celle d'une école de philosophes, qui nous font voir très-clairement ce qu'ils entendent par destin, puisqu'ils appellent Jupiter ce dieu suprême dont ils font dépendre l'enchaînement des causes.

CHAPITRE IX.

De la prescience de Dieu et de la libre volonté de l'homme, contre le sentiment de Cicéron.

Cicéron s'attache à réfuter le système stoïcien, et il ne croit pas pouvoir en venir à bout, s'il ne supprime d'abord la divination; mais en la supprimant il va jusqu'à nier toute science des choses à venir. Il soutient de toutes ses forces que cette science ne se rencontre ni en Dieu, ni dans l'homme, et que toute

[1] Ces deux vers sont dans l'Odyssée, chant XVIII, v. 136, 137. L'ouvrage où Cicéron les cite et les traduit n'est pas arrivé jusqu'à nous. Facciolati conjecture que ce pouvait être dans un des livres perdus des *Académiques*.

Digitized by Google

prédiction est chose nulle. Par là, il nie la prescience de Dieu et s'inscrit en faux contre toutes les prophéties, fussent-elles plus claires que le jour, sans autre appui que de vains raisonnements et certains oracles faciles à réfuter et qu'il ne réfute même pas. Tant qu'il n'a affaire qu'aux prophéties des astrologues, qui se détruisent elles-mêmes, son éloquence triomphe; mais cela n'empêche pas que la thèse de l'influence fatale des astres ne soit au fond plus supportable que la sienne, qui supprime toute connaissance de l'avenir. Car, admettre un Dieu et lui refuser la prescience, c'est l'extravagance la plus manifeste. Cicéron l'a fort bien senti, mais il semble qu'il ait voulu justifier cette parole de l'Écriture : « L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu[1]. » Au reste, il ne parle pas en son nom; et ne voulant pas se donner l'odieux d'une opinion fâcheuse, il charge Cotta, dans le livre *De la nature des dieux*, de discuter contre les stoïciens et de soutenir que la divinité n'existe pas. Quant à ses propres opinions, il les met dans la bouche de Balbus, défenseur des stoïciens[2]. Mais au livre *De la divination*, Cicéron n'hésite pas à se porter en personne l'adversaire de la prescience. Il est clair que son grand et unique objet, c'est d'écarter le destin et de sauver le libre arbitre, étant per-

[1] *Psal.*, XIII, 1.

[2] Saint Augustin paraît ici peu exact et beaucoup trop sévère pour Cicéron, qu'il a traité ailleurs d'une façon plus équitable. Le personnage du *De natura deorum* qui exprime le mieux les sentiments de Cicéron, ce n'est point Balbus, comme le dit saint Augustin, mais Cotta. De plus l'académicien Cotta ne représente point l'athéisme, qui aurait plutôt dans l'épicurien Velléius son organe naturel; Cotta représente les incertitudes de la nouvelle Académie et ce probabilisme spéculatif où inclinait Cicéron.

Digitized by Google

suadé que si l'on admet la science des choses à venir, c'est une conséquence inévitable qu'on ne puisse nier le destin. Pour nous, laissons les philosophes s'égarer dans le dédale de ces combats et de ces disputes, et, convaincus qu'il existe un Dieu souverain et unique, croyons également qu'il possède une volonté, une puissance et une prescience souveraines. Ne craignons pas que les actes que nous produisons volontairement ne soient pas des actes volontaires; car ces actes, Dieu les a prévus, et sa prescience est infaillible. C'est cette crainte qui a porté Cicéron à combattre la prescience, et c'est elle aussi qui a fait dire aux stoïciens que tout n'arrive pas nécessairement dans l'univers, bien que tout y soit soumis au destin.

Qu'est-ce donc que Cicéron appréhendait si fort dans la prescience pour la combattre avec une si déplorable ardeur? C'est, sans doute, que si tous les événements à venir sont prévus, ils ne peuvent manquer de s'accomplir dans le même ordre où ils ont été prévus; or, s'ils s'accomplissent dans cet ordre, il y a donc un ordre des événements déterminé dans la prescience divine, et si l'ordre des événements est déterminé, l'ordre des causes l'est aussi, puisqu'il n'y a point d'événement possible qui ne soit précédé par quelque cause efficiente. Or, si l'ordre des causes, par qui arrive tout ce qui arrive, est déterminé, tout ce qui arrive, dit Cicéron, est l'ouvrage du destin. « Ce point accordé, ajoute-t-il, toute l'économie de la vie humaine est renversée; c'est en vain qu'on fait des lois, en vain qu'on a recours aux reproches, aux louanges, au blâme, aux exhortations; il n'y a point de justice à récompenser les bons, ni à punir les mé-

Digitized by Google

chants [1]. » C'est donc pour prévenir des conséquences si monstrueuses, si absurdes, si funestes à l'humanité, qu'il rejette la prescience et réduit les esprits religieux à faire un choix entre ces deux alternatives qu'il déclare incompatibles : ou notre volonté a quelque pouvoir, ou il y a une prescience. Démontrez-vous une de ces deux choses? par là même, suivant Cicéron, vous détruisez l'autre, et vous ne pouvez affirmer le libre arbitre sans nier la prescience. C'est pour cela que ce grand esprit, en vrai sage, qui connaît à fond les besoins de la vie humaine, se décide pour le libre arbitre; mais, afin de l'établir, il nie toute science des choses futures; et voilà comme en voulant faire l'homme libre il le fait sacrilége. Mais un cœur religieux repousse cette alternative; il accepte l'un et l'autre principe, les confesse également vrais, et leur donne pour base commune la foi qui vient de la piété. Comment cela? dira Cicéron; car la prescience étant admise, il en résulte une suite de conséquences étroitement enchaînées qui aboutissent à conclure que notre volonté ne peut rien; et si on admet que notre volonté puisse quelque chose, il faut, en remontant la chaîne, aboutir à nier la prescience. Et, en effet, si la volonté est libre, le destin ne fait pas tout; si le destin ne fait pas tout, l'ordre de toutes les causes n'est point déterminé; si l'ordre de toutes les causes n'est point déterminé, l'ordre de tous les événements n'est point déterminé non plus dans la prescience divine, puisque tout événement suppose

[1] Ce passage, attribué à Cicéron par saint Augustin, ne se rencontre pas dans le *De divinatione*, mais on trouve au chap. 17 du *De fato* quelques lignes tout à fait analogues.

Digitized by Google

lune est à son croissant ou à son décours, on voit certaines choses augmenter ou diminuer, comme les hérissons de mer, les huîtres et les marées; mais vouloir soumettre aux mêmes influences les volontés des hommes, c'est nous donner lieu de chercher des raisons pour en affranchir jusqu'aux objets corporels. Qu'y a-t-il de plus réellement corporel que le sexe? et cependant des jumeaux de sexe différent peuvent être conçus sous la même constellation. Aussi, n'est-ce pas avoir perdu le sens que de dire ou de croire que la position des astres, qui a été la même pour ces deux jumeaux au moment de leur conception, n'a pu leur donner un même sexe, et que celle qui a présidé au moment de leur naissance a pu les engager dans des états aussi peu semblables que le mariage et la virginité?

CHAPITRE VII.

Du choix des jours, soit pour se marier, soit pour semer ou planter.

Comment s'imaginer qu'en choisissant tel ou tel jour pour commencer telle ou telle entreprise, on puisse se faire de nouveaux destins? Cet homme, disent-ils, n'était pas né pour avoir un fils excellent, mais plutôt pour en avoir un méprisable; mais il a eu l'art, voulant devenir père, de choisir son heure. Il s'est donc fait un destin qu'il n'avait pas, et par là une fatalité a commencé pour lui qui n'existait pas au moment de sa naissance. Étrange folie! on choisit un jour pour se marier, et c'est, j'imagine, pour ne pas tomber, faute de choix, sur un mauvais

Digitized by Google

jour, en d'autres termes, pour ne pas faire un mariage malheureux; mais, s'il en est ainsi, à quoi servent les destins attachés à notre naissance? Un homme peut-il, par le choix de tel ou tel jour, changer sa destinée, et ce que sa volonté détermine ne saurait-il être changé par une puissance étrangère? D'ailleurs, s'il n'y a sous le ciel que les hommes qui soient soumis aux influences des astres, pourquoi choisir de certains jours pour planter, pour semer, d'autres jours pour dompter les animaux, pour les accoupler, et pour toutes les opérations semblables? Si l'on dit que ce choix a de l'importance, parce que tous les corps animés ou inanimés sont assujettis à l'action des astres, il suffira de faire observer combien d'êtres naissent ou commencent en même temps dont la destinée est tellement différente que cela suffit pour faire rire un enfant même aux dépens de l'astrologie. Où est en effet l'homme assez dépourvu de sens pour croire que chaque arbre, chaque plante, chaque bête, serpent, oiseau, vermisseau, ait pour naître son moment fatal? Cependant, pour éprouver la science des astrologues, on a coutume de leur apporter l'horoscope des animaux et de donner la palme à ceux qui s'écrient en le regardant : Ce n'est pas un homme qui est né, c'est une bête. Ils vont jusqu'à désigner hardiment à quelle espèce elle appartient, si c'est une bête à laine ou une bête de trait, si elle est propre au labourage ou à la garde de la maison. On les consulte même sur la destinée des chiens, et l'on écoute leurs réponses avec de grands applaudissements. Les hommes seraient-ils donc assez sots pour s'imaginer que la naissance d'un homme arrête si bien

Digitized by Google

le développement de tous les autres germes qu'une mouche ne puisse naître sous la même constellation que lui? car, si on admet la production d'une mouche, il faudra remonter par une gradation nécessaire à la naissance d'un chameau ou d'un éléphant. Ils ne veulent pas remarquer qu'au jour choisi par eux pour ensemencer un champ, il y a une infinité de grains qui tombent sur terre ensemble, germent ensemble, lèvent, croissent, mûrissent en même temps, et que cependant, de tous ces épis de même âge et presque de même germe, les uns sont brûlés par la nielle, les autres mangés par les oiseaux, les autres arrachés par les passants. Dira-t-on que ces épis, dont la destinée est si différente, sont sous l'influence de différentes constellations, ou, si on ne peut le dire, conviendra-t-on de la vanité du choix des jours et de l'impuissance des constellations sur les êtres inanimés, ce qui réduit leur empire à l'espèce humaine, c'est-à-dire aux seuls êtres de ce monde à qui Dieu ait donné une volonté libre? Tout bien considéré, il y a quelque raison de croire que si les astrologues étonnent quelquefois par la vérité de leurs réponses, c'est qu'ils sont secrètement inspirés par les démons, dont le soin le plus assidu est de propager dans les esprits ces fausses et dangereuses opinions sur l'influence fatale des astres, de sorte que ces prétendus devins n'ont été en rien guidés dans leurs prédictions par l'inspection de l'horoscope et que toute leur science des astres se trouve réduite à rien.

Digitized by Google

CHAPITRE VIII.

De ceux qui appellent destin l'enchaînement des causes conçu comme dépendant de la volonté de Dieu.

Quant à ceux qui appellent destin, non la disposition des astres au moment de la conception ou de la naissance, mais la suite et l'enchaînement des causes qui produisent tout ce qui arrive dans l'univers, je ne m'arrêterai pas à les chicaner sur un mot, puisqu'au fond ils attribuent cet enchaînement de causes à la volonté et à la puissance souveraine d'un principe souverain, qui est Dieu même, dont il est bon et vrai de croire qu'il sait d'avance et ordonne tout, étant le principe de toutes les puissances sans l'être de toutes les volontés. C'est donc cette volonté de Dieu, dont la puissance irrésistible éclate partout, qu'ils appellent destin, comme le prouvent ces vers dont Annæus Sénèque est l'auteur, si je ne me trompe :

« Conduis-moi, père suprême, dominateur du vaste univers, conduis-moi partout où tu voudras, je t'obéis sans différer; me voilà. Fais que je te résiste, et il faudra encore que je t'accompagne en gémissant ; il faudra que je subisse, en devenant coupable, le sort que j'aurais pu accepter avec une résignation vertueuse. Les destins conduisent qui les suit et entraînent qui leur résiste [1]. »

Il est clair que le poëte appelle destin, au dernier vers, ce qu'il a nommé plus haut la volonté du père suprême, qu'il se déclare prêt à suivre librement, afin

[1] Ces vers se trouvent dans les lettres de Sénèque (*Epist.* 107), qui les avait empruntés, en les traduisant habilement, au poëte et philosophe Cléanthe le stoïcien.

Digitized by Google

créature en son pouvoir, plutôt que de dire avec les stoïciens que le destin (qui dans leur langage est l'ordre des causes) est incompatible avec le libre arbitre.

CHAPITRE X.

S'il y a quelque nécessité qui domine les volontés des hommes.

Cessons donc d'appréhender cette nécessité tant redoutée des stoïciens, et qui leur a fait distinguer deux sortes de causes, les unes qu'ils soumettent à la nécessité, les autres qu'ils en affranchissent et parmi lesquelles ils placent la volonté humaine, étant persuadés qu'elle cesse d'être libre du moment qu'on la soumet à la nécessité. Et en effet, si on appelle nécessité pour l'homme ce qui n'est pas en sa puissance, ce qui se fait en dépit de sa volonté, comme par exemple la nécessité de mourir, il est évident que nos volontés, qui font que notre conduite est bonne ou mauvaise, ne sont pas soumises à une telle nécessité. Car nous faisons beaucoup de choses que nous ne ferions certainement pas si nous ne voulions pas les faire. Telle est la propre essence du vouloir : si nous voulons, il est; si nous ne voulons pas, il n'est pas, puisque enfin on ne voudrait pas, si on ne voulait pas. Mais il y a une autre manière d'entendre la nécessité, comme quand on dit qu'il est nécessaire que telle chose soit ou arrive de telle façon; prise en ce sens, je ne vois dans la nécessité rien de redoutable, rien qui supprime le libre arbitre de la volonté. On ne soumet pas en effet à la nécessité la vie et la prescience divines en disant qu'il est

Digitized by Google

nécessaire que Dieu vive toujours et prévoie toutes choses, pas plus qu'on ne diminue la puissance divine en disant que Dieu ne peut ni mourir, ni être trompé. Ne pouvoir pas mourir est si peu une impuissance, que si Dieu pouvait mourir, il ne serait pas la puissance infinie. On a donc raison de l'appeler le Tout-Puissant, quoiqu'il ne puisse ni mourir, ni être trompé; car sa toute-puissance consiste à faire ce qu'il veut et à ne pas souffrir ce qu'il ne veut pas; double condition sans laquelle il ne serait plus le Tout-Puissant. D'où l'on voit enfin que ce qui fait que Dieu ne peut pas certaines choses, c'est sa toute-puissance même. Pareillement donc, dire qu'il est nécessaire que lorsque nous voulons, nous voulions par notre libre arbitre, c'est dire une chose incontestable; mais il ne s'ensuit pas que notre libre arbitre soit soumis à une nécessité qui lui ôte sa liberté. Nos volontés restent nôtres, et c'est bien elles qui font ce que nous voulons faire, ou, en d'autres termes, ce qui ne se ferait pas si nous ne le voulions faire. Et quand j'ai quelque chose à souffrir du fait de mes semblables et contre ma volonté propre, il y a encore ici une manifestation de la volonté, non sans doute de ma volonté propre, mais de celle d'autrui, et avant tout de la volonté et de la puissance de Dieu. Car dans le cas même où la volonté de mes semblables serait une volonté sans puissance, cela viendrait évidemment de ce qu'elle serait empêchée par une volonté supérieure; elle supposerait donc une autre volonté, tout en restant elle-même une volonté distincte, impuissante à faire ce qu'elle veut. C'est pourquoi tout ce que l'homme souffre contre sa volonté, il ne doit

Digitized by Google

l'attribuer ni à la volonté des hommes, ni à celle des anges ou de quelque autre esprit créé, mais à la volonté de Dieu, qui donne le pouvoir aux volontés.

On aurait donc tort de conclure que rien ne dépend de notre volonté, sous prétexte que Dieu a prévu ce qui devait en dépendre. Car ce serait dire que Dieu a prévu là où il n'y avait rien à prévoir. Si en effet celui qui a prévu ce qui devait dépendre un jour de notre volonté a véritablement prévu quelque chose, il faut conclure que ce quelque chose, objet de sa prescience, dépend en effet de notre volonté. C'est pourquoi nous ne sommes nullement réduits à cette alternative, ou de nier le libre arbitre pour sauver la prescience de Dieu, ou de nier la prescience de Dieu, pensée sacrilége! pour sauver le libre arbitre; mais nous embrassons ces deux principes, et nous les confessons l'un et l'autre avec la même foi et la même sincérité, la prescience pour bien croire, le libre arbitre pour bien vivre. Impossible d'ailleurs de bien vivre, si on ne croit pas de Dieu ce qu'il est bien d'en croire. Gardons-nous donc soigneusement, sous prétexte de vouloir être libres, de nier la prescience de Dieu, puisque c'est Dieu seul dont la grâce nous donne ou nous donnera la liberté. Ainsi ce n'est pas en vain qu'il y a des lois, ni qu'on a recours aux réprimandes, aux exhortations, à la louange et au blâme; car Dieu a prévu toutes ces choses et elles ont tout l'effet qu'il a prévu qu'elles auraient; et de même les prières servent pour obtenir de lui les biens qu'il a prévu qu'il accorderait à ceux qui prient; et enfin il y a de la justice à récompenser les bons et à châtier les méchants. Un homme ne pèche

Digitized by Google

pas parce que Dieu a prévu qu'il pécherait; tout au contraire, il est hors de doute que quand il pèche, c'est lui-même qui pèche, celui dont la prescience est infaillible ayant prévu que son péché, loin d'être l'effet du destin ou de la fortune, n'aurait d'autre cause que sa propre volonté. Et sans doute s'il ne veut pas pécher, il ne pèche pas; mais alors Dieu a prévu qu'il ne voudrait pas pécher.

CHAPITRE XI.

Que la providence de Dieu est universelle et embrasse tout sous ses lois.

Considérez maintenant ce Dieu souverain et véritable qui avec son Verbe et son Esprit saint ne forme qu'un seul Dieu en trois personnes, ce Dieu unique et tout-puissant, auteur et créateur de toutes les âmes et de tous les corps, source de la félicité pour quiconque met son bonheur, non dans les choses vaines, mais dans les vrais biens, qui a fait de l'homme un animal raisonnable, composé de corps et d'âme, et après son péché, ne l'a laissé ni sans châtiment, ni sans miséricorde; qui a donné aux bons et aux méchants l'être comme aux pierres, la vie végétative comme aux plantes, la vie sensitive comme aux animaux, la vie intellectuelle comme aux anges; ce Dieu, principe de toute règle, de toute beauté, de tout ordre; qui donne à tout le nombre, le poids et la mesure; de qui dérive toute production naturelle, quels qu'en soient le genre et le prix : les semences des formes, les formes des semences, le mouvement des semences et des formes; ce Dieu qui a créé la

Digitized by Google

chair avec sa beauté, sa vigueur, sa fécondité, la disposition de ses organes et la concorde salutaire de ses éléments; qui a donné à l'âme animale la mémoire, les sens et l'appétit, et à l'âme raisonnable la pensée, l'intelligence et la volonté; ce Dieu qui n'a laissé aucune de ses œuvres, je ne dis pas le ciel et la terre, je ne dis pas les anges et les hommes, mais les organes du plus petit et du plus vil des animaux, la plume d'un oiseau, la moindre fleur des champs, une feuille d'arbre, sans y établir la convenance des parties, l'harmonie et la paix; je demande s'il est croyable que ce Dieu ait souffert que les empires de la terre, leurs dominations et leurs servitudes, restassent étrangers aux lois de sa providence?

CHAPITRE XII.

Par quelles vertus les anciens Romains ont mérité que le vrai Dieu accrût leur empire, bien qu'ils ne l'adorassent pas.

Voyons maintenant en faveur de quelles vertus le vrai Dieu, qui tient en ses mains tous les royaumes de la terre, a daigné favoriser l'accroissement de l'empire romain. C'est pour en venir là que nous avons montré, dans le livre précédent, que les dieux que Rome honorait par des jeux ridicules n'ont en rien contribué à sa grandeur; nous avons montré ensuite, au commencement du présent livre, que le destin est un mot vide de sens, de peur que certains esprits, désabusés de la croyance aux faux dieux, n'attribuassent la conservation et la grandeur de l'empire romain à je ne sais quel destin plutôt qu'à la volonté toute-puissante du Dieu souverain.

Digitized by Google

Les anciens Romains adoraient, il est vrai, les faux dieux et offraient des victimes aux démons, à l'exemple de tous les autres peuples de l'univers, le peuple hébreu excepté; mais leurs historiens leur rendent ce témoignage qu'ils étaient « avides de renommée et prodigues d'argent, contents d'une fortune honnête et insatiables de gloire[1]. » C'est la gloire qu'ils aimaient; pour elle ils voulaient vivre, pour elle ils surent mourir. Cette passion étouffait dans leurs cœurs toutes les autres. Convaincus qu'il était honteux pour leur patrie d'être esclave et glorieux pour elle de commander, ils la voulurent libre d'abord pour la faire ensuite souveraine. C'est pourquoi, ne pouvant souffrir l'autorité des rois, ils créèrent deux chefs annuels qu'ils appelèrent consuls. Qui dit roi ou seigneur parle d'un maître qui règne et domine; un consul, au contraire, est une sorte de conseiller[2]. Les Romains pensèrent donc que la royauté a un faste également éloigné de la simplicité d'un pouvoir qui exécute la loi et de la douceur d'un magistrat qui conseille; ils ne virent en elle qu'une orgueilleuse domination. Ils chassèrent donc les Tarquins, établirent des consuls, et dès lors, comme le rapporte à l'honneur des Romains l'historien déjà cité, « sous ce régime nouveau de liberté, la république, enflammée par un amour passionné de la gloire, s'accrut avec une rapidité incroyable. » C'est donc à cette ardeur de renommée et de gloire qu'il faut attribuer toutes les merveilles de l'ancienne Rome, qui sont, au juge-

[1] Salluste, *De conj. Catil.*, cap. 7.

[2] Saint Augustin fait dériver *consul* de *consulere*, *regnum* de *rex*, et *rex* de *regere*.

Digitized by Google

ment des hommes, ce qui peut se voir de plus glorieux et de plus digne d'admiration.

Salluste trouve aussi à louer quelques personnages de son siècle, notamment Marcus Caton et Caïus César, dont il dit que la république, depuis longtemps stérile, n'avait jamais produit deux hommes d'un mérite aussi éminent, quoique de mœurs bien différentes. Or entre autres éloges qu'il adresse à César, il lui fait honneur d'avoir désiré un grand commandement, une armée et une guerre nouvelle où il pût montrer ce qu'il était. Ainsi c'était le vœu des plus grands hommes que Bellone, armée de son fouet sanglant, excitât de malheureuses nations à prendre les armes, afin d'avoir une occasion de faire briller leurs talents. Et voilà les effets de cette ardeur avide pour les louanges et de ce grand amour de la gloire! Concluons que les grandes choses faites par les Romains eurent trois mobiles : d'abord l'amour de la liberté, puis le désir de la domination et la passion des louanges. C'est de quoi rend témoignage le plus illustre de leurs poëtes, quand il dit :

« Porsenna entourait Rome d'une armée immense, voulant lui imposer le retour des Tarquins bannis ; mais les fils d'Énée se précipitaient vers la mort pour défendre la liberté[1]. »

Telle était alors leur unique ambition : mourir vaillamment ou vivre libres. Mais quand ils eurent la liberté, l'amour de la gloire s'empara tellement de leurs âmes que la liberté n'était rien pour eux si elle n'était accompagnée de la domination. Aussi accueillaient-ils avec la plus grande faveur ces prophéties

[1] Virgile, *Énéide*, livre VIII, vers 646, 647.

Digitized by Google

flatteuses que Virgile mit depuis dans la bouche de Jupiter :

« Junon même, l'implacable Junon, qui fatigue aujourd'hui de sa haine jalouse la mer, la terre et le ciel, prendra des sentiments plus doux et protégera de concert avec moi la nation qui porte la toge, devenue la maîtresse des autres nations. Telle est ma volonté; un jour viendra où la maison d'Assaracus imposera son joug à la Thessalie et à l'illustre Mycènes, et dominera sur les Grecs vaincus[1]. »

On remarquera que Virgile fait prédire à Jupiter des événements accomplis de son temps et dont lui-même était témoin; mais j'ai cité ses vers pour montrer que les Romains, après la liberté, ont tellement estimé la domination qu'ils en ont fait le sujet de leurs plus hautes louanges. C'est encore ainsi que le même poëte préfère à tous les arts des nations étrangères l'art propre aux Romains, celui de régner et de gouverner, de vaincre et de soumettre les peuples :

« D'autres, dit-il, animeront l'airain d'un ciseau plus délicat, je le crois sans peine; ils sauront tirer du marbre des figures pleines de vie. Leur parole sera plus éloquente; leur compas décrira les mouvements célestes et marquera le lever des étoiles. Toi, Romain, souviens-toi de soumettre les peuples à ton empire. Tes arts, les voici : être l'arbitre de la paix, pardonner aux vaincus et dompter les superbes[2]. »

Les Romains, en effet, excellaient d'autant mieux dans ces arts qu'ils étaient moins adonnés aux voluptés qui énervent l'âme et le corps et à ces richesses fatales aux bonnes mœurs qu'on ravit à des

[1] Virgile, *Énéide*, livre I, vers 279 à 285.
[2] *Ibid.*, livre VI, vers 847 et suiv.

Digitized by Google

citoyens pauvres pour les prodiguer à d'infâmes histrions. Et comme cette corruption débordait de toutes parts au temps où Salluste écrivait et où chantait Virgile, on ne marchait plus vers la gloire par des voies honnêtes, mais par la fraude et l'artifice. Salluste nous le déclare expressément : « Ce fut d'abord l'ambition, dit-il, plutôt que la cupidité, qui remua les cœurs. Or, le premier de ces vices touche de plus près que l'autre à la vertu. En effet, l'homme de bien et le lâche désirent également la gloire, les honneurs, le pouvoir; seulement l'homme de bien y marche par la bonne voie; l'autre, à qui manquent les moyens honnêtes, prétend y arriver par la fraude et le mensonge[1]. » Quels sont ces moyens honnêtes de parvenir à la gloire, aux dignités, au pouvoir? évidemment ils résident dans la vertu, seule voie où veuillent marcher les gens de bien. Voilà les sentiments qui étaient naturellement gravés dans le cœur des Romains, et je n'en veux pour preuve que ces temples qu'ils avaient élevés, l'un près de l'autre, à la Vertu et à l'Honneur, s'imaginant que ces dons de Dieu étaient des dieux. Rapprocher ces deux divinités de la sorte, c'était assez dire qu'à leurs yeux l'honneur était la véritable fin de la vertu; c'est à l'honneur, en effet, que tendaient les hommes de bien, et toute la différence entre eux et les méchants, c'est que ceux-ci prétendaient arriver à leurs fins par des moyens déshonnêtes, par le mensonge et les tromperies.

Salluste a donné à Caton un plus bel éloge, quand il a dit de lui : « Moins il courait à la gloire, et plus

[1] Salluste, *De conj. Catil.*, cap. 11.

Digitized by Google

elle venait à lui. » Qu'est-ce en effet que la gloire, dont les anciens Romains étaient si fortement épris, sinon la bonne opinion des hommes? Or, au-dessus de la gloire, il y a la vertu, qui ne se contente pas du bon témoignage des hommes, mais qui veut avant tout celui de la conscience. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : « Notre gloire, à nous, c'est le témoignage de notre conscience[1]. » Et ailleurs : « Que chacun examine ses propres œuvres, et alors il trouvera sa gloire en lui-même et non dans les autres[2]. » Ce n'est donc pas à la vertu à courir après la gloire, les honneurs, le pouvoir, tous ces biens, en un mot, que les Romains ambitionnaient et que les gens de bien recherchaient par des moyens honnêtes; c'est à ces biens, au contraire, à venir vers la vertu; car la vertu véritable est celle qui se propose le bien pour objet, et ne met rien au-dessus. Ainsi, Caton eut tort de demander des honneurs à la république; c'était à la république à les lui conférer, à cause de sa vertu, sans qu'il les eût sollicités.

Et toutefois, de ces deux grands contemporains, Caton et César, Caton est incontestablement celui dont la vertu approche le plus de la vérité. Voyez, en effet, ce qu'était alors la république et ce qu'elle avait été autrefois, au jugement de Caton lui-même : « Gardez-vous de croire, dit-il, que ce soit par les armes que nos ancêtres ont élevé la république, alors si petite, à un si haut point de grandeur. S'il en était ainsi, elle serait aujourd'hui plus florissante encore, puisque, citoyens, alliés, armes, chevaux, nous avons

[1] II *Cor.*, I, 12.
[2] *Galat.*, VI, 4.

Digitized by Google

tout en plus grande abondance que nos pères. Mais il est d'autres moyens qui firent leur grandeur, et que nous n'avons plus : au dedans, l'activité; au dehors, une administration juste; dans les délibérations, une âme libre, affranchie des vices et des passions. Au lieu de ces vertus, nous avons le luxe et l'avarice; l'État est pauvre, et les particuliers sont opulents; nous vantons la richesse, nous chérissons l'oisiveté; entre les bons et les méchants, nulle différence, et toutes les récompenses de la vertu sont le prix de l'intrigue. Pourquoi s'en étonner, puisque chacun de vous ne pense qu'à soi; esclave, chez soi, de la volupté, et au dehors, de l'argent et de la faveur? Et voilà pourquoi on se jette sur la république comme sur une proie sans défense [1]. »

Quand on entend Caton ou Salluste parler de la sorte, on est tenté de croire que tous les anciens Romains, ou du moins la plupart, étaient semblables au portrait qu'ils en tracent avec tant d'admiration; mais il n'en est rien; autrement il faudrait récuser le témoignage du même Salluste dans un autre endroit de son ouvrage, que j'ai déjà eu occasion de citer : « Dès la naissance de Rome, dit-il, les injustices des grands amenèrent la séparation du peuple et du sénat et une suite de dissensions intérieures; on ne vit fleurir l'équité et la modération qu'à l'époque de l'expulsion des rois, et tant qu'on eut à redouter les Tarquins et la guerre contre l'Étrurie; mais le danger passé, les patriciens traitèrent les gens du peuple comme des esclaves, accablant celui-ci de

[1] Discours de Caton au sénat dans Salluste, *De conj. Catil.*, cap. 52.

Digitized by Google

coups, chassant celui-là de son champ, gouvernant en maîtres et en rois... Les luttes et les animosités ne prirent fin qu'à la seconde guerre punique, parce qu'alors la terreur s'empara de nouveau des âmes, et, détournant ailleurs leurs pensées et leurs soucis, calma et soumit ces esprits inquiets [1]. » Mais à cette époque même, les grandes choses qui s'accomplissaient étaient l'ouvrage d'un petit nombre d'hommes, vertueux à leur manière, et dont la sagesse, au milieu de ces désordres par eux tolérés, mais adoucis, faisait fleurir la république. C'est ce qu'atteste le même historien, quand il dit que, voulant comprendre comment le peuple romain avait accompli de si grandes choses soit en paix, soit en guerre, sur terre et sur mer, souvent avec une poignée d'hommes contre des armées redoutables et des rois très-puissants, il avait remarqué qu'il ne fallait attribuer ces magnifiques résultats qu'à la vertu d'un petit nombre de citoyens, laquelle avait donné la victoire à la pauvreté sur la richesse et aux petites armées sur les grandes. « Mais depuis que Rome, ajoute Salluste, eut été corrompue par le luxe et l'oisiveté, ce fut le tour de la république de soutenir par sa grandeur les vices de ses généraux et de ses magistrats. » Ainsi donc, lorsque Caton célébrait les anciens Romains qui allaient à la gloire, aux honneurs, au pouvoir, par la bonne voie, c'est-à-dire par la vertu, c'est à un bien petit nombre d'hommes que s'adressaient ses éloges; ils étaient bien rares ceux qui, par leur vie laborieuse et modeste, enrichissaient le trésor

[1] Voyez plus haut le chap. 18 du livre II.

Digitized by Google

public tout en restant pauvres. Et c'est pourquoi la corruption des mœurs amena une situation toute contraire : l'État pauvre et les particuliers opulents.

CHAPITRE XIII.

Que l'amour de la gloire, qui est un vice, passe pour une vertu, parce qu'il surmonte des vices plus grands.

Après que les royaumes d'Orient eurent brillé sur la terre pendant une longue suite d'années, Dieu voulut que l'empire d'Occident, qui était le dernier dans l'ordre des temps, devînt le premier de tous par sa grandeur et son étendue; et comme il avait dessein de se servir de cet empire pour châtier un grand nombre de nations, il le confia à des hommes passionnés pour la louange et l'honneur, qui mettaient leur gloire dans celle de la patrie et étaient toujours prêts à se sacrifier pour son salut, triomphant ainsi de leur cupidité et de tous leurs autres vices par ce vice unique : l'amour de la gloire. Car, il ne faut pas se le dissimuler, l'amour de la gloire est un vice. Horace en est convenu, quand il a dit :

« L'amour de la gloire enfle-t-il votre cœur? il y a un remède pour ce mal : c'est de lire un bon livre avec candeur et par trois fois[1]. »

Écoutez encore ce poëte s'élevant dans un de ses chants lyriques contre la passion de dominer :

« Dompte ton âme ambitieuse, et tu te feras ainsi un plus grand empire que si, réunissant à la Libye la lointaine Gadès, tu soumettais à ton joug les deux Carthages[2]. »

[1] Horace, *Epist.*, I, v. 36, 37.
[2] *Carm.*, lib. II, carm. 2, v. 9-12.

Digitized by Google

Et cependant, quand on n'a pas reçu du Saint-Esprit la grâce de surmonter les passions honteuses par la foi, la piété et l'amour de la beauté intelligible, mieux vaut encore les vaincre par un désir de gloire purement humain que de s'y abandonner; car si ce désir ne rend pas l'homme saint, il l'empêche de devenir infâme. C'est pourquoi Cicéron, dans son ouvrage *de la République*, où il traite de l'éducation du chef de l'État, dit qu'il faut le nourrir de gloire, et s'autorise pour le prouver des souvenirs de ses ancêtres, à qui l'amour de la gloire inspira tant d'actions illustres et merveilleuses. Il est donc avéré que les Romains, loin de résister à ce vice, croyaient devoir l'exciter et le développer dans l'intérêt de la république. Aussi bien Cicéron, jusque dans ses livres de philosophie, ne dissimule pas combien ce poison de la gloire lui est doux. Ses aveux sont plus clairs que le jour; car, tout en célébrant ces hautes études où l'on se propose pour but le vrai bien, et non la vaine gloire, il ne laisse pas d'établir cette maxime générale : « L'honneur est l'aliment des arts; c'est par amour de la gloire que nous embrassons avec ardeur les études, et toute science discréditée dans l'opinion languit et s'éteint [1]. »

CHAPITRE XIV.

Qu'il faut étouffer l'amour de la gloire humaine, la gloire des justes étant toute en Dieu.

Il vaut donc mieux, n'en doutons point, résister à cette passion que s'y abandonner; car on est d'au-

[1] Cicéron, *Tusc. qu.*, lib. I, cap. 2.

Digitized by Google

tant plus semblable à Dieu qu'on est plus pur de cette impureté. Je conviens qu'en cette vie il n'est pas possible de la déraciner entièrement du cœur de l'homme, les plus vertueux ne cessant jamais d'en être tentés ; mais efforçons-nous au moins de la surmonter par l'amour de la justice, et si l'on voit languir et s'éteindre, parce qu'elles sont discréditées dans l'opinion, des choses bonnes et solides en elles-mêmes, que l'amour de la gloire humaine en rougisse et qu'il cède à l'amour de la vérité. Une preuve que ce vice est ennemi de la vraie foi, quand il vient à l'emporter dans notre cœur sur la crainte ou sur l'amour de Dieu, c'est que Notre-Seigneur dit dans l'Évangile : « Comment pouvez-vous avoir la foi, vous qui attendez la gloire les uns des autres, et ne recherchez point la gloire qui vient de Dieu seul (*Joan.*, v, 44) ? » L'évangéliste dit encore de certaines personnes qui croyaient en Jésus-Christ, mais qui appréhendaient de confesser publiquement leur foi : « Ils ont plus aimé la gloire des hommes que celle de Dieu (*Ibid.*, xii, 43). » Telle ne fut pas la conduite des bienheureux apôtres ; car ils prêchaient le christianisme en des lieux où non-seulement il était en discrédit et ne pouvait, par conséquent, selon le mot de Cicéron, rencontrer qu'une sympathie languissante, mais où il était un objet de haine ; ils se souvinrent donc de cette parole du bon maître, du médecin des âmes : « Si quelqu'un me renonce devant les hommes, je le renoncerai devant mon Père, qui est dans les cieux, et devant les anges de Dieu (*Matth.*, x, 33). » En vain les malédictions et les opprobres s'élevèrent de toutes parts ; les per-

Digitized by Google

sécutions les plus terribles, les supplices les plus cruels ne purent les détourner de prêcher la doctrine du salut à la face de l'orgueil humain frémissant. Et quand par leurs actions, leurs paroles et toute leur vie vraiment divine, par leur victoire sur des cœurs endurcis, où ils faisaient pénétrer la justice et la paix, ils eurent acquis dans l'Église du Christ une immense gloire, loin de s'y reposer comme dans la fin de leur vertu, ils la rapportèrent à Dieu, dont la grâce les avait rendus forts et victorieux. C'est à ce foyer qu'ils allumaient l'amour de leurs disciples, les tournant sans cesse vers le seul être capable de les rendre dignes de marcher un jour sur leur trace, et d'aimer le bien sans souci de la vaine gloire, suivant cet enseignement du maître : « Prenez garde de faire le bien devant les hommes pour être regardés; autrement vous ne recevrez point de récompense de votre Père qui est dans les cieux (*Matth.*, VI, 1). » D'un autre côté, de peur que ses disciples n'entendissent mal sa pensée et que leur vertu perdît de ses fruits en se dérobant aux regards, il leur explique à quelle fin ils doivent laisser voir leurs œuvres : « Que vos actions, dit-il, brillent devant les hommes, afin qu'en les voyant ils glorifient votre Père qui est dans les cieux (*Matth.*, V, 16). » Comme s'il disait : Faites le bien, non pour que les hommes vous voient, non pour qu'ils s'attachent à vous, puisque par vous-mêmes vous n'êtes rien, mais pour qu'ils glorifient votre Père, qui est dans les cieux, et que, s'attachant à lui, ils deviennent ce que vous êtes. Voilà le précepte dont se sont inspiré tous ces martyrs qui ont surpassé les Scévola, les Curtius

Digitized by Google

et les Décius, non moins par leur nombre que par leur vertu; vertu vraiment solide, puisqu'elle était fondée sur la vraie piété, et qui consistait non à se donner la mort, mais à savoir la souffrir. Quant à ces Romains, enfants d'une cité terrestre, comme ils ne se proposaient d'autre fin de leur dévouement pour elle que sa conservation et sa grandeur, non dans le ciel, mais sur la terre, non dans la vie éternelle, mais sur ce théâtre mobile du monde, où les morts sont remplacés par les mourants, qu'aimaient-ils, après tout, sinon la gloire, qui devait les faire vivre, même après leur mort, dans le souvenir de leurs admirateurs?

CHAPITRE XV.

De la récompense temporelle que Dieu a donnée aux vertus des Romains.

Si donc Dieu, qui ne leur réservait pas une place dans sa cité céleste à côté de ses saints anges, parce qu'il ne les donne qu'à la piété véritable, à celle qui rend à Dieu seul, pour parler comme les Grecs, un culte de *latrie*[1], si Dieu, dis-je, ne leur eut pas donné la gloire passagère d'un empire florissant, les vertus qu'ils ont déployées afin de parvenir à cette gloire seraient restées sans récompense; car c'est en parlant de ceux qui font un peu de bien pour être estimés des hommes que le Seigneur a dit : « Je vous dis en vérité qu'ils ont reçu leur récompense (*Matth.*, VI, 2). » Ainsi il est vrai que les Romains ont immolé leurs intérêts particuliers à l'intérêt com-

[1] La théologie chrétienne distingue deux sortes de culte : le culte de *doulie* (du grec δουλεία), qui est dû à Dieu en tant que Seigneur, et le culte de *latrie* (du grec λατρεία), qui est dû à Dieu en tant que Dieu, c'est-à-dire à Dieu seul.

Digitized by Google

mun, c'est-à-dire à la chose publique, qu'ils ont surmonté la cupidité, préférant accroître le trésor de l'État que leur propre trésor, qu'ils ont porté dans les conseils de la patrie une âme libre, soumise aux lois, affranchie du joug des vices et des passions; et toutes ces vertus étaient pour eux le droit chemin pour aller à l'honneur, au pouvoir, à la gloire. Or, ils ont été honorés parmi presque toutes les nations; ils ont imposé leur pouvoir à un très-grand nombre, et dans tout l'univers, les poëtes et les historiens ont célébré leur gloire; ils n'ont donc pas sujet de se plaindre de la justice du vrai Dieu : *ils ont reçu leur récompense.*

CHAPITRE XVI.

De la récompense des citoyens de la cité éternelle, à qui peut être utile l'exemple des vertus des Romains.

Mais il n'en est pas de même de la récompense de ceux qui souffrent ici-bas pour la cité de Dieu, objet de haine à ceux qui aiment le monde. Cette cité est éternelle; personne n'y prend naissance, parce que personne n'y meurt; là règne la véritable et parfaite félicité, qui n'est point une déesse, mais un don de Dieu. C'est de là que nous avons reçu le gage de la foi, nous qui passons le temps de notre pèlerinage à soupirer pour la beauté de ce divin séjour. Là, le soleil ne se lève point sur les bons et sur les méchants, mais le soleil de justice n'y éclaire que les bons. Là, on ne sera point en peine d'enrichir le trésor public aux dépens de sa fortune privée, parce qu'il n'y a qu'un trésor de vérité commun à tous. Aussi ce n'a pas été seulement pour récompenser les Romains de

Digitized by Google

leurs vertus que leur empire a été porté à un si haut point de grandeur et de gloire, mais aussi pour servir d'exemple aux citoyens de cette cité éternelle et leur faire comprendre combien ils doivent aimer la céleste patrie en vue de la vie éternelle, puisqu'une patrie terrestre a été, pour une gloire tout humaine, tant aimée de ses enfants.

CHAPITRE XVII.

Que les victoires des Romains ne leur ont pas fait une condition meilleure que celle des vaincus.

Pour ce qui est de cette vie mortelle qui dure si peu, qu'importe à l'homme qui doit mourir d'avoir tel ou tel souverain, pourvu qu'on n'exige de lui rien de contraire à la justice et à l'honneur? Les Romains ont-ils porté dommage aux peuples conquis autrement que par les guerres cruelles et si sanglantes qui ont précédé la conquête? Certes, si leur domination eût été acceptée sans combat, le succès eût été meilleur, mais il eût manqué aux Romains la gloire du triomphe. Aussi bien ne vivaient-ils pas eux-mêmes sous les lois qu'ils imposaient aux autres? Si donc cette conformité de régime s'était établie d'un commun accord, sans l'entremise de Mars et de Bellone, personne n'étant le vainqueur où il n'y a pas de combat, n'est-il pas clair que la condition des Romains et celle des autres peuples eût été absolument la même, surtout si Rome eût fait d'abord ce que l'humanité lui conseilla plus tard, je veux dire si elle eût donné le droit de cité à tous les peuples de l'empire et étendu ainsi à tous un avantage qui n'était accordé

Digitized by Google

auparavant qu'à un petit nombre, n'y mettant d'ailleurs d'autre condition que de contribuer à la subsistance de ceux qui n'auraient pas de terres; et, au surplus, mieux valait infiniment payer ce tribut alimentaire entre les mains de magistrats intègres que de subir les extorsions dont on accable les vaincus.

J'ai beau faire, je ne puis voir en quoi les bonnes mœurs, la sûreté des citoyens et leurs dignités même étaient intéressées à ce que tel peuple fût vainqueur et tel autre vaincu : il n'y avait là pour les Romains d'autre avantage que le vain éclat d'une gloire tout humaine, et voilà pourquoi cette gloire a été donnée comme récompense à ceux qui en étaient passionnément épris et qui pour l'obtenir ont livré tant de furieux combats. Car enfin leurs terres ne payent-elles pas aussi tribut? leur est-il permis d'acquérir des connaissances que les autres ne puissent acquérir comme eux? n'y a-t-il pas plusieurs sénateurs dans les provinces qui ne connaissent pas Rome seulement de vue? Otez le faste extérieur, que sont les hommes, sinon des hommes? Quand même la perversité permettrait que les plus gens de bien fussent les plus considérés, devrait-on faire un si grand état de l'honneur humain, qui n'est en définitive qu'une légère fumée? Mais profitons même en ceci des bienfaits du Seigneur notre Dieu : considérons combien de plaisirs ont méprisé, combien de souffrances ont supporté, combien de passions ont étouffé, en vue de la gloire humaine, ceux qui ont mérité de la recevoir comme récompense de telles vertus, et que ce spectacle serve à nous humilier. Puisque cette Cité, où il nous est promis que nous régnerons un jour, est autant

Digitized by Google

au-dessus de la cité d'ici-bas que le ciel est au-dessus de la terre, la joie de la vie éternelle au-dessus des joies passagères, la solide gloire au-dessus des vaines louanges, la société des anges au-dessus de celle des mortels, la lumière enfin du Créateur des astres au-dessus de l'éclat de la lune et du soleil, comment les citoyens futurs d'une si noble patrie, pour avoir fait un peu de bien ou supporté un peu de mal à son service, croiraient-ils avoir beaucoup travaillé à se rendre dignes d'y habiter un jour, quand nous voyons que les Romains ont tant fait et tant souffert pour une patrie terrestre dont ils étaient déjà membres et possesseurs? Et pour achever cette comparaison des deux cités, cet asile où Romulus réunit par la promesse de l'impunité tant de criminels, devenus les fondateurs de Rome, n'est-il point la figure de la rémission des péchés, qui réunit en un corps tous les citoyens de la céleste patrie[1]?

CHAPITRE XVIII.

Que les chrétiens n'ont pas à se glorifier de ce qu'ils font pour l'amour de la patrie céleste, quand les Romains ont fait de si grandes choses pour une patrie terrestre et pour une gloire tout humaine.

Qu'y a-t-il donc de si grand à mépriser tous les charmes les plus séduisants de la vie présente pour cette patrie éternelle et céleste, quand pour une patrie terrestre et temporelle Brutus a pu se résoudre à faire mourir ses enfants, sacrifice que la divine patrie n'exige pas? Il est sans doute bien plus difficile d'im-

[1] Voyez plus haut, livre I, ch. 34.

Digitized by Google

moler ses enfants que de faire ce qu'elle exige, je veux dire de donner aux pauvres ou d'abandonner pour la foi ou pour la justice des biens qu'on n'amasse et qu'on ne conserve que pour ses enfants. Car ce ne sont pas les richesses de la terre qui nous rendent heureux, nous et nos enfants, puisque nous pouvons les perdre durant notre vie ou les laisser après notre mort en des mains inconnues ou détestées; mais Dieu, qui est la vraie richesse des âmes, est aussi le seul qui puisse leur donner le bonheur. Brutus a-t-il été heureux? Non, et j'en atteste le poëte même qui célèbre son sacrifice :

« Ce père, dit-il, enverra au supplice des fils séditieux au nom de la liberté sainte. Malheureux, quelque jugement que porte sur lui la postérité! »

Et il ajoute pour le consoler :

« Mais l'amour de la patrie est le plus fort, et la tendresse paternelle cède à un immense désir de la gloire [1]. »

C'est cet amour de la patrie et ce désir de la gloire qui ont inspiré aux Romains tout ce qu'ils ont fait de merveilleux. Si donc, pour la liberté de quelques hommes qui mourront demain et pour une gloire terrestre, un père a pu sacrifier ses propres enfants, est-ce beaucoup faire pour gagner la liberté véritable, qui nous affranchit du péché, de la mort et du démon, et pour contenter, non pas notre vanité, mais notre charité, par la délivrance de nos semblables, captifs, non de Tarquin, mais des démons et de leur roi, est-ce beaucoup faire, encore une fois, je ne dis pas de faire mourir

[1] Virgile, *Énéide*, livre VI, vers 820, 823.

Digitized by Google

nos enfants, mais de mettre au nombre de nos enfants les pauvres de Jésus-Christ?

On rapporte que Torquatus, général romain, punit de mort son fils victorieux, que l'ardeur de la jeunesse avait emporté à combattre, malgré l'ordre du chef, un ennemi qui le provoquait. Torquatus jugea sans doute que l'exemple de son autorité méprisée pouvait causer plus de mal que ne ferait de bien la victoire obtenue sur l'ennemi[1]; mais si un père a pu s'imposer une si dure loi, de quoi ont à se glorifier ceux qui, pour obéir aux lois de la céleste patrie, méprisent les biens de la terre, moins chers à leur cœur que des enfants? Si Camille[2], après avoir délivré sa patrie des redoutables attaques des Véiens, ne laissa pas, quoiqu'elle l'eût sacrifié à ses envieux, de la sauver encore en repoussant les Gaulois, faute de trouver une autre patrie où il pût vivre avec gloire, pourquoi celui-là se vanterait-il, qui ayant reçu dans l'Église la plus cruelle injure de la part de charnels ennemis, loin de se jeter parmi les hérétiques ou de former une hérésie nouvelle, aurait défendu de tout son pouvoir la pureté de la doctrine de l'Église contre les efforts de l'hérésie, pourquoi se vanterait-il, puisqu'il n'y a pas d'autre Église où l'on puisse, je ne dis pas jouir de la gloire des hommes, mais acquérir la vie éternelle? Si Mucius Scévola[3], trompé dans son dessein de tuer Porsenna qui assiégeait étroitement Rome, étendit la main sur un brasier ardent en présence de ce prince, l'assurant qu'il y avait encore plusieurs

[1] Voyez plus haut, livre I, ch. 23.
[2] Voyez plus haut, livre II, ch. 17, et livre IV, ch. 7.
[3] Voyez Tite Live, lib. II, cap. 12, 13.

Digitized by Google

jeunes Romains aussi hardis que lui qui avaient juré sa mort, en sorte que Porsenna, frappé de son courage et effrayé d'une conjuration si terrible, conclut sans retard la paix avec les Romains, qui croira avoir mérité le royaume des cieux, quand, pour l'obtenir, il aura abandonné sa main, je dis plus, tout son corps aux flammes des persécuteurs? Si Curtius [1] se précipita tout armé avec son cheval dans un abîme, pour obéir à l'oracle qui avait commandé aux Romains d'y jeter ce qu'ils avaient de meilleur (les Romains, qui excellaient surtout par leurs guerriers et par leurs armes, ne croyaient rien avoir de meilleur qu'un guerrier armé), qui s'imaginera avoir fait quelque chose de grand en vue de la Cité céleste, pour avoir souffert, sans la prévenir, une semblable mort, quand surtout il a reçu de son Seigneur, du Roi de sa véritable patrie, cet oracle bien plus certain : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps, mais qui ne peuvent tuer l'âme (*Matth.*, x, 28). » Si les Décius [2], se consacrant à la mort par de certaines paroles, ont versé leur sang pour apaiser les dieux irrités et sauver l'armée romaine, que les saints martyrs ne croient pas que pour avoir, eux aussi, répandu leur sang, ils aient rien fait qui soit digne du séjour de la véritable et éternelle félicité, alors même que soutenus par la charité de la foi et par la foi de la charité, ils auraient aimé non-seulement leurs frères pour qui coulait leur sang, mais leurs ennemis mêmes qui le faisaient couler. Si Marcus Pulvillus [3], dédiant un temple à

[1] Voyez Tite Live, lib. VII, cap. 6.

[2] *Id.*, lib. VIII, cap. 9, et lib. X, cap. 28.

[3] Comp. Plutarque, *Vie de Publicola*, ch. 14, et Tite Live, livre II, chap. 8.

Digitized by Google

Jupiter, à Junon et à Minerve, se montra insensible à la fausse nouvelle de la mort de son fils, que ses ennemis lui portèrent pour qu'il quittât la cérémonie et en laissât à son collègue tout l'honneur; si même il commanda que le corps de son fils fût jeté sans sépulture, faisant céder la douleur paternelle à l'amour de la gloire, osera-t-on prétendre avoir fait quelque chose de considérable pour la prédication de l'Évangile, qui délivre les hommes de mille erreurs pour les ramener vers la patrie véritable, par cela seul qu'on se sera conformé à cette parole du Seigneur, disant à un de ses disciples préoccupé d'ensevelir son père : « Suis-moi, et laisse les morts ensevelir leurs morts (*Matth.*, VIII, 21). » Si Régulus[1], pour ne pas manquer de parole à de cruels ennemis, retourna parmi eux, ne pouvant plus, disait-il, vivre à Rome avec honneur, après avoir été esclave des Africains; s'il expia par les plus horribles supplices le conseil qu'il avait donné au sénat de repousser les offres de Carthage, quels tourments le chrétien ne doit-il pas mépriser pour garder sa foi envers cette patrie dont l'heureuse possession est le prix de cette foi même? Et rendra-t-il au Seigneur tout ce qu'il lui doit en retour des biens qu'il en a reçus, s'il souffre pour garder sa foi envers son bienfaiteur ce que Régulus souffrit pour garder la sienne envers des ennemis impitoyables? Comment osera-t-il s'enorgueillir d'avoir embrassé la pauvreté afin de marcher d'un pas plus libre dans la voie qui mène à la patrie dont Dieu fait toute la richesse, quand il

[1] Voyez plus haut, livre I, ch. 15 et 34.

Digitized by Google

peut savoir que L. Valérius[1], mort consul, était si pauvre que le peuple dut contribuer aux frais de ses funérailles; que Quintus Cincinnatus[2], dont la fortune se bornait à quatre arpents de terre qu'il cultivait lui-même, fut tiré de la charrue pour être fait dictateur, et qu'après avoir vaincu les ennemis et s'être couvert d'une gloire immortelle, il resta pauvre comme auparavant? Ou qui croira avoir fait preuve d'une grande vertu en ne se laissant pas entraîner par l'attrait des biens de ce monde loin de la patrie bienheureuse, lorsqu'il voit Fabricius rejeter toutes les offres de Pyrrhus, roi d'Épire, même le quart de son royaume, pour ne pas quitter Rome et y rester pauvre et simple citoyen? En effet, au temps où la république était opulente, où florissait vraiment la chose publique, la chose du peuple, la chose de tous, les particuliers étaient si pauvres, qu'un personnage, qui avait été deux fois consul, fut chassé du sénat par le censeur, parce qu'il avait dans sa maison dix marcs de vaisselle d'argent[3]. Or, si telle était la pauvreté de ces hommes dont les victoires enrichissaient le trésor public, les chrétiens qui mettent leurs biens en commun pour une fin tout autrement excellente, c'est-à-dire pour se conformer à ce qui est écrit dans les *Actes des Apôtres* : « Qu'il soit distribué à chacun

[1] Il y a ici quelque inexactitude : Valérius Publicola n'avait pas pour surnom Lucius, mais Publius; il ne mourut pas consul, mais un an après son consulat, comme l'attestent Tite Live (lib. II, cap. 16) et les autres historiens romains.

[2] Voyez Tite Live, lib. III, cap. 26, et Valère Maxime, lib. IV, cap. 4, § 7.

[3] Ce personnage se nommait P. Cornélius Ruffinus, et c'est Fabricius qui le fit exclure du sénat. Voyez Valère Maxime, lib. II, cap. 9, § 4, et Aulu-Gelle, *Noct. att.*, lib. IV, cap. 4.

Digitized by Google

selon ses besoins, et que nul ne possède rien en propre, mais que tout soit commun entre tous les fidèles[1]; » les chrétiens, dis-je, doivent comprendre qu'ils n'ont aucun sujet de se glorifier de ce qu'ils font pour être admis dans la compagnie des anges, quand ces idolâtres en ont fait presque autant pour conserver la gloire du nom romain?

Il est assez clair que tous ces traits de grandeur et beaucoup d'autres, qui se rencontrent dans les annales de Rome, ne seraient point parvenus à un tel renom, si l'empire romain n'avait pris de prodigieux accroissements; d'où l'on voit que cette domination si étendue, si persistante, illustrée par les vertus de si grands hommes, a eu deux principaux effets : elle a été pour les Romains amoureux de la gloire la récompense où ils aspiraient, et puis elle nous offre, dans le spectacle de leurs grandes actions, un exemple qui nous avertit de notre devoir, afin que si nous ne pratiquons pas pour la glorieuse cité de Dieu les vertus véritables dont les Romains n'embrassaient que l'image en travaillant à la gloire d'une cité de la terre, nous en ayons de la confusion, et que, si nous les pratiquons, nous n'en ayons pas de vanité. Car nous apprenons de l'Apôtre « que les souffrances de cette vie n'ont point de proportion avec la gloire future qui sera manifestée en nous (*Rom.*, VIII, 18). » Quant à la gloire humaine et temporelle, la vertu des Romains y était proportionnée. Aussi, quand le Nouveau Testament, déchirant le voile de l'Ancien, est venu nous apprendre que le Dieu unique et véritable

[1] *Act.*, II, 44, 45, et IV, 32.

Digitized by Google

veut être adoré, non point en vue des biens terrestres et temporels que la Providence accorde également aux bons et aux méchants, mais en vue de la vie éternelle et des biens impérissables de la cité d'en haut, nous avons vu les Juifs justement livrés à l'empire romain pour servir de trophée à sa gloire : c'est que Dieu a voulu que ceux qui avaient recherché et conquis par leurs vertus, quoique purement humaines, la gloire des hommes, soumissent à leur joug une nation criminelle qui avait rejeté et mis à mort le dispensateur de la véritable gloire, le roi de l'éternelle cité.

CHAPITRE XIX.

En quoi l'amour de la gloire diffère de l'amour de la domination.

Il y a certainement de la différence entre l'amour de la gloire et l'amour de la domination; car bien que l'amour immodéré de la gloire conduise à la passion de dominer, ceux qui aiment ce qu'il y a de plus solide dans les louanges des hommes n'ont garde de déplaire aux bons esprits. Parmi les vertus, en effet, il en est plusieurs dont beaucoup d'hommes sont bons juges, quoiqu'elles soient pratiquées par un petit nombre, et c'est par là que marchent à la gloire et à la domination ceux dont Salluste dit qu'ils suivent la bonne voie[1]. Au contraire, quiconque désire la domination sans avoir cet amour de la gloire qui fait qu'on craint de déplaire aux bons esprits, aucun moyen ne lui répugne, pas même les crimes les plus scandaleux, pour contenter sa

[1] Voyez plus haut, ch. 12.

Digitized by Google

passion. Tout au moins celui qui aime la gloire, s'il ne prend pas la bonne voie, se sert de ruses et d'artifices pour paraître ce qu'il n'est pas. Aussi est-ce à un homme vertueux une grande vertu de mépriser la gloire, puisque Dieu seul en est le témoin et que les hommes n'en savent rien. Et, en effet, quoi qu'on fasse devant les hommes pour leur persuader qu'on méprise la gloire, on ne peut guère les empêcher de soupçonner que ce mépris ne cache le désir d'une gloire plus grande. Mais celui qui méprise en réalité les louanges des hommes, méprise aussi leurs soupçons téméraires, sans aller toutefois, s'il est vraiment homme de bien, jusqu'à mépriser leur salut; car la vertu véritable, qui vient du Saint-Esprit, porte le véritable juste à aimer même ses ennemis, à les aimer jusqu'au point de les voir avec joie devenir en se corrigeant ses compagnons de félicité, non dans la patrie d'ici-bas, mais dans celle d'en haut. Et quant à ceux qui le louent, bien qu'il soit insensible à leurs louanges, il ne l'est pas à leur affection; aussi ne voulant pas être au-dessous de leur estime, de crainte d'être au-dessous de leur affection, il s'efforce de tourner leurs louanges vers l'Être souverain de qui nous tenons tout ce qui mérite en nous d'être loué. Quant à celui qui, sans être sensible à la gloire, désire ardemment la domination, il est plus cruel et plus brutal que les bêtes. Il s'est rencontré chez les Romains quelques hommes de cette espèce, indifférents à l'estime et toutefois très-avides de dominer. Parmi ceux dont l'histoire fait mention, l'empereur Néron mérite incontestablement le premier rang. Il était si amolli par la débauche qu'on n'aurait redouté

Digitized by Google

de lui rien de viril, et si cruel qu'on n'aurait rien soupçonné en lui d'efféminé, si on ne l'eût connu. Et pourtant la puissance souveraine n'est donnée à de tels hommes que par la providence de Dieu, quand il juge que les peuples méritent de tels maîtres. Sa parole est claire sur ce point; c'est la sagesse même qui parle ainsi : « C'est moi qui fais régner les rois et dominer les tyrans (*Prov.*, VIII, 15). » Et afin qu'on n'entende pas ici *tyran* dans le sens de roi puissant, selon l'ancienne acception du mot [1], adoptée par Virgile dans ce vers :

« Ce sera pour moi un gage de paix d'avoir touché la droite du tyran des Troyens [2], »

il est dit clairement de Dieu en un autre endroit : « C'est lui qui fait régner les princes fourbes, à cause des péchés du peuple [3]. » Ainsi, bien que j'aie assez établi, selon mes forces, pourquoi le seul Dieu véritable et juste a aidé les Romains à fonder un si grand empire, en récompense de ce que le monde appelle leurs vertus, il se peut toutefois qu'il y ait une raison plus cachée de leur prospérité; car Dieu sait ce que méritent les peuples et nous l'ignorons. Mais il n'importe, pourvu qu'il demeure constant pour tout homme pieux qu'il n'y a pas de véritable vertu sans une véritable piété, c'est-à-dire sans le vrai culte du vrai Dieu, et que c'est une vertu fausse que celle qui a pour fin la gloire humaine; bien toutefois que ceux qui ne sont pas citoyens de la cité

[1] Voyez Servius *ad Æneid.*, lib. IV, v. 320.
[2] Virgile, *Énéide*, livre VII, vers 266.
[3] *Job*, XXXIV, 30.

Digitized by Google

éternelle, nommée dans l'Écriture la Cité de Dieu [1], soient plus utiles à la cité du monde par cette vertu, quoique fausse, que s'ils n'avaient aucune vertu. Que s'il vient à se trouver des hommes vraiment pieux qui joignent à la vertu la science de gouverner les peuples, rien ne peut arriver de plus heureux aux hommes que de recevoir de Dieu de tels souverains. Aussi bien ces princes d'élite, si grands que soient leurs mérites, ne les attribuent qu'à la grâce de Dieu, qui les a accordés à leur foi et à leurs prières, et ils savent reconnaître combien ils sont éloignés de la perfection des saints anges, à qui ils désirent ardemment d'être associés. Quant à cette vertu, séparée de la vraie piété, et qui a pour fin la gloire des hommes, quelques louanges qu'on lui donne, elle ne mérite seulement pas d'être comparée aux faibles commencements des fidèles qui mettent leur espérance dans la grâce et la miséricorde du vrai Dieu.

CHAPITRE XX.

Qu'il n'est guère moins honteux d'asservir les vertus à la gloire humaine qu'à la volupté.

Les philosophes qui font consister le souverain bien dans la vertu ont coutume, pour faire honte à ceux qui, tout en estimant la vertu, la subordonnent néanmoins à la volupté comme à sa fin, de représenter celle-ci comme une reine délicate assise sur un trône et servie par les vertus qui observent tous ses mouvements et exécutent ses ordres. Elle commande

[1] *Psalm.*, XLV, 5, et XLVII, 3 et 9, etc.

Digitized by Google

à la Prudence de veiller au repos et à la sûreté de son empire; à la Justice de répandre des bienfaits pour lui faire des amis utiles, et de ne nuire à personne pour éviter des révoltes ennemies de sa sécurité. Si elle vient à éprouver dans son corps quelque douleur, pas toutefois assez violente pour l'obliger à se délivrer de la vie, elle ordonne à la Force de tenir sa souveraine recueillie au fond de son âme, afin que le souvenir des plaisirs passés adoucisse l'amertume de la douleur présente; enfin elle recommande à la Tempérance de ne pas abuser de la table, de peur que la santé, qui est un des éléments les plus essentiels du bonheur, n'en soit gravement altérée. Voilà donc les Vertus[1], avec toute leur gloire et toute leur dignité, servant la Volupté comme une femmelette impérieuse et impudente. Rien de plus scandaleux que ce tableau, disent nos philosophes, rien de plus laid, rien enfin dont la vue soit moins supportable aux gens de bien, et ils disent vrai[2]; mais, à mon tour, j'estime impossible de faire un tableau décent où les vertus soient au service de la gloire humaine. Je veux que cette gloire ne soit pas une femme délicate et énervée; elle est tout au moins bouffie de vanité, et lui asservir la solidité et la simplicité des vertus, vouloir que la Prudence n'ait rien à prévoir, la Justice rien à ordonner, la Force rien à soutenir, la Tempérance rien à modérer qui ne se rapporte à la gloire et n'ait la louange des hommes pour objet,

[1] On reconnait dans ces quatre vertus : la Prudence, la Justice, la Force et la Tempérance, la fameuse classification platonicienne, adoptée plus tard par l'Eglise.

[2] Il s'agit ici des stoïciens. Voyez Cicéron, *De fin.*, lib. II, cap. 21.

Digitized by Google

ce serait une indignité manifeste. Et qu'ils ne se croient pas exempts de cette ignominie, ceux qui, en méprisant la gloire et le jugement des hommes, se plaisent à eux-mêmes et s'applaudissent de leur sagesse; car leur vertu, si elle mérite ce nom, est encore asservie en quelque façon à la louange humaine, puisque se plaire à soi-même, c'est plaire à un homme. Mais quiconque croit et espère en Dieu d'un cœur vraiment pieux et plein d'amour, s'applique beaucoup plus à considérer en soi-même ce qui lui déplaît que ce qui peut lui plaire, moins encore à lui qu'à la vérité, et ce qui peut lui plaire, il l'attribue à la miséricorde de celui dont il redoute le déplaisir, lui rendant grâces pour les plaies guéries et lui offrant des prières pour les plaies à guérir.

CHAPITRE XXI.

Que c'est le vrai Dieu, source de toute puissance et providence souveraine de l'univers, qui a donné l'empire aux Romains.

N'attribuons donc la puissance de disposer des royaumes qu'au vrai Dieu, qui ne donne qu'aux bons le royaume du ciel, mais qui donne les royaumes de la terre aux bons et aux méchants, selon qu'il lui plaît, lui à qui rien d'injuste ne peut plaire. Nous avons indiqué quelques-unes des raisons qui dirigent sa conduite, dans la mesure où il a daigné nous les découvrir; mais nous reconnaissons qu'il est au-dessus de nos forces de pénétrer dans les secrets de la conscience des hommes et de peser les mérites qui règlent la distribution des grandeurs temporelles. Ainsi ce seul vrai Dieu, dont les conseils et l'assis-

Digitized by Google

tance ne manquent jamais à l'espèce humaine, a donné l'empire aux Romains, adorateurs de plusieurs dieux, quand il l'a voulu et aussi grand qu'il l'a voulu, comme il l'avait donné aux Assyriens et même aux Perses, qui, selon le témoignage de leurs propres livres, n'adoraient que deux dieux, l'un bon et l'autre mauvais, pour ne point parler ici des Hébreux qui, tant que leur empire a duré, n'ont reconnu qu'un seul Dieu. Celui donc qui a accordé aux Perses des moissons et les autres biens de la terre, sans qu'ils adorassent la déesse Ségétia, ni tant d'autres divinités que les Romains imaginaient pour chaque objet particulier et même pour les usages différents du même objet, celui-là leur a donné l'empire sans l'assistance de ces dieux à qui Rome s'est cru redevable de sa grandeur. C'est encore lui qui a élevé au pouvoir suprême Marius et César, Auguste et Néron, Titus, les délices du genre humain, et Domitien, le plus cruel des tyrans. C'est lui enfin qui a porté au trône impérial et le chrétien Constantin et ce Julien l'Apostat dont le bon naturel fut corrompu par l'ambition et par une curiosité détestable et sacrilége. Adonné à de vains oracles, il osa dans sa confiance imprudente faire brûler les vaisseaux qui portaient les vivres nécessaires à son armée; puis s'engageant avec une ardeur téméraire dans la plus audacieuse entreprise, il fut tué misérablement laissant ses soldats à la merci de la faim et de l'ennemi : retraite désastreuse où pas un soldat n'eût échappé si, malgré le présage du dieu Terme, dont j'ai parlé dans le livre précédent, on n'eût déplacé les limites de l'empire romain; car ce Dieu, qui n'a-

Digitized by Google

vait pas voulu céder à Jupiter, fut obligé de céder à la nécessité[1]. Concluons que c'est le Dieu unique et véritable qui gouverne et régit tous ces événements au gré de sa volonté, et s'il tient ses motifs cachés, qui oserait les supposer injustes?

CHAPITRE XXII.

Que la durée et l'issue des guerres dépendent de la volonté de Dieu.

De même qu'il dépend de Dieu d'affliger ou de consoler les hommes, selon les conseils de sa justice et de sa miséricorde, c'est lui aussi qui règle les temps des guerres, qui les abrége ou les prolonge à son gré. La guerre des pirates et la troisième guerre punique furent terminées, celle-là par Pompée[2], et celle-ci par Scipion[3], avec une incroyable célérité. Il en fut de même de la guerre des gladiateurs fugitifs, où plusieurs généraux et deux consuls essuyèrent des défaites, où l'Italie tout entière fut horriblement ravagée, mais qui ne laissa pas de s'achever en trois ans. Ce ne fut pas encore une très-longue guerre que celle des Picentins, Marses, Péligniens et autres peuples italiens qui, après avoir longtemps vécu sous la domination romaine avec toutes les marques de la fidélité et du dévouement, relevèrent la tête et entreprirent de recouvrer leur indépendance, quoique

[1] Voyez le ch. 29 du livre précédent.

[2] Pompée termina la guerre des pirates en quarante jours, à partir de son embarquement à Brindes. Voyez Cicéron, *Pro lege Man.*, cap. 11 et sq.

[3] La troisième guerre punique dura quatre ans environ. Voyez Tite Live, *Epitom.*, 49 et 51.

Digitized by Google

Rome eût déjà étendu son empire sur un grand nombre de nations étrangères et renversé Carthage. Les Romains furent souvent battus dans cette guerre, et deux consuls y périrent avec plusieurs sénateurs; toutefois le mal fut bientôt guéri, et tout fut terminé au bout de cinq ans. Au contraire, la seconde guerre punique fut continuée pendant dix-huit années avec des revers terribles pour les Romains, qui perdirent en deux batailles plus de soixante-dix mille soldats [1], ce qui faillit ruiner la république. La première guerre contre Carthage avait duré vingt-trois ans, et il fallut quarante ans pour en finir avec Mithridate. Et afin qu'on ne s'imagine pas que les Romains terminaient leurs guerres plus vite en ces temps de jeunesse où leur vertu a été tant célébrée, il me suffira de rappeler que la guerre des Samnites se prolongea près de cinquante ans et que les Romains y furent si maltraités qu'ils passèrent même sous le joug. Or, comme ils n'aimaient pas la gloire pour la justice, mais la justice pour la gloire, ils rompirent bientôt le traité qu'ils avaient conclu. Je rapporte tous ces faits parce que, soit ignorance, soit dissimulation, plusieurs vont attaquant notre religion avec une extrême insolence; et quand ils voient de nos jours quelque guerre se prolonger, ils s'écrient que si l'on servait les dieux comme autrefois, cette vertu romaine, autrefois si prompte avec l'assistance de Mars et de Bellone à terminer les guerres, les terminerait de même aujourd'hui. Qu'ils songent donc à ces longues guerres

[1] Ces deux batailles sont Trasimène et Cannes. Tite Live (lib. XXII, cap. 7, 19) estime à quinze mille hommes les pertes de Trasimène et à quarante-huit mille hommes celles de Cannes.

Digitized by Google

des anciens Romains, qui eurent pour eux des suites si désastreuses et des chances si variées, et qu'ils considèrent que le monde est sujet à ces agitations comme la mer aux tempêtes, afin que, tombant d'accord de la vérité, ils cessent de tromper les ignorants et de se perdre eux-mêmes par les discours que leur langue insensée profère contre Dieu.

CHAPITRE XXIII.

De la guerre contre Rhadagaise, roi des Goths, qui fut vaincu dans une seule action avec toute son armée.

Cette marque éclatante que Dieu a donnée récemment de sa miséricorde à l'empire romain, ils n'ont garde de la rappeler avec la reconnaissance qui lui est due; loin de là, ils font de leur mieux pour en éteindre à jamais le souvenir. Aussi bien, si de notre côté nous gardions le silence, nous serions complices de leur ingratitude. Rappelons donc que Rhadagaise, roi des Goths, s'étant avancé vers Rome avec une armée redoutable, avait déjà pris position dans les faubourgs, quand il fut attaqué par les Romains avec tant de bonheur qu'ils tuèrent plus de cent mille hommes sans perdre un des leurs et sans même avoir un blessé, s'emparèrent de sa personne et lui firent subir, ainsi qu'à ses fils, le supplice qu'il méritait [1]. Si ce prince, renommé par son impiété, fût entré dans Rome avec cette multitude de soldats non moins impies que lui, qui eût-il épargné? quel tombeau des martyrs eût-il respecté? à qui eût-il fait grâce par

[1] Cette défaite de Rhadagaise eut lieu sous Honorius, l'an de Jésus-Christ 406. Voyez Orose, lib. VII, cap. 37.

Digitized by Google

crainte de Dieu? qui n'eût-il point tué ou déshonoré? Et comme nos adversaires se seraient élevés contre nous en faveur de leurs dieux! N'auraient-ils pas crié que si Rhadagaise était vainqueur, c'est qu'il avait pris soin de se rendre les dieux favorables au moyen de ces sacrifices de chaque jour que la religion chrétienne interdit aux Romains? En effet, comme il s'avançait vers les lieux où il a été terrassé par la puissance divine, le bruit de son approche s'était partout répandu, et, si j'en crois ce qu'on disait à Carthage, les païens pensaient, disaient et allaient répétant en tout lieu que, le roi des Goths ayant pour lui les dieux auxquels il immolait chaque jour des victimes, il était impossible qu'il fût vaincu par ceux qui ne voulaient offrir aux dieux de Rome ni permettre qu'on leur offrît aucun sacrifice. Et maintenant ces malheureux ne rendent point grâces à la bonté infinie de Dieu, qui ayant résolu de punir les crimes des hommes par l'irruption d'un barbare, a tellement tempéré sa colère qu'il a voulu que Rhadagaise fût vaincu d'une manière miraculeuse. Il y avait lieu de craindre en effet qu'une victoire des Goths ne fût attribuée aux démons que servait Rhadagaise, et la conscience des faibles pouvait en être troublée; plus tard, Dieu a permis que Rome fût prise par Alaric, et encore est-il arrivé que les barbares, contre la vieille coutume de la guerre, ont épargné par respect pour le christianisme tous les Romains réfugiés dans les lieux saints, et se sont montrés ennemis si acharnés des démons et de tout ce culte où Rhadagaise mettait sa confiance qu'ils semblaient avoir déclaré aux idoles une guerre plus terrible qu'aux hommes.

Digitized by Google

Ainsi ce maître et cet arbitre souverain de l'univers a usé de miséricorde en châtiant les Romains, et fait voir par cette miraculeuse défaite des idolâtres que leurs sacrifices ne sont pas nécessaires au salut des empires, afin que les hommes sages et modérés ne quittent point la véritable religion par crainte des maux qui affligent maintenant le monde, mais s'y tiennent fermement attachés dans l'attente de la vie éternelle.

CHAPITRE XXIV.

En quoi consiste le bonheur des princes chrétiens, et combien ce bonheur est véritable.

Si nous appelons heureux quelques empereurs chrétiens, ce n'est pas pour avoir régné longtemps, pour être morts paisiblement en laissant leur couronne à leurs enfants, ni pour avoir vaincu leurs ennemis du dehors ou réprimé ceux du dedans. Ces biens ou ces consolations d'une misérable vie ont été aussi le partage de plusieurs princes qui adoraient les démons et qui n'appartenaient pas au royaume de Dieu, et il en a été ainsi par un conseil particulier de la Providence, afin que ceux qui croiraient en elle ne désirassent pas ces biens temporels comme l'objet suprême de la félicité. Nous appelons les princes heureux quand ils font régner la justice, quand, au milieu des louanges qu'on leur prodigue ou des respects qu'on leur rend, ils ne s'enorgueillissent pas, mais se souviennent qu'ils sont hommes; quand ils soumettent leur puissance à la puissance souveraine de Dieu ou la font servir à la propaga-

Digitized by Google

tion du vrai culte, craignant Dieu, l'aimant, l'adorant et préférant à leur royaume celui où ils ne craignent pas d'avoir des égaux ; quand ils sont lents à punir et prompts à pardonner, ne punissant que dans l'intérêt de l'État et non dans celui de leur vengeance, ne pardonnant qu'avec l'espoir que les coupables se corrigeront et non pour assurer l'impunité aux crimes, tempérant leur sévérité par des actes de clémence et par des bienfaits, quand des actes de rigueur sont nécessaires; d'autant plus retenus dans leurs plaisirs qu'ils sont plus libres de s'y abandonner à leur gré; aimant mieux commander à leurs passions qu'à tous les peuples de la terre; faisant tout cela non pour la vaine gloire, mais pour la félicité éternelle, et offrant enfin au vrai Dieu pour leurs péchés le sacrifice de l'humilité, de la miséricorde et de la prière. Voilà les princes chrétiens que nous appelons heureux, heureux par l'espérance dès ce monde, heureux en réalité quand ce que nous espérons sera accompli.

CHAPITRE XXV.

Des prospérités que Dieu a répandues sur l'empereur chrétien Constantin.

Le bon Dieu, voulant empêcher ceux qui l'adorent en vue de la vie éternelle de se persuader qu'il est impossible d'obtenir les royaumes et les grandeurs de la terre sans la faveur toute-puissante des démons, a voulu favoriser avec éclat l'empereur Constantin, qui, loin d'avoir recours aux fausses divinités, n'adorait que la véritable, et le combler de

Digitized by Google

plus de biens qu'un autre n'en eût seulement osé souhaiter. Il a même permis que ce prince fondât une ville, compagne de l'empire, fille de Rome, mais où il n'y a pas un seul temple de faux dieux, ni une seule idole. Son règne a été long [1]; il a soutenu, seul, le poids immense de tout l'empire, victorieux dans toutes ses guerres et fortuné dans sa lutte contre les tyrans [2]. Il est mort dans son lit, chargé d'années, et a laissé l'empire à ses enfants [3]. Et maintenant, afin que les empereurs n'adoptassent pas le christianisme par la seule ambition de posséder la félicité de Constantin, au lieu de l'embrasser comme on le doit pour obtenir la vie éternelle, Dieu a voulu que le règne de Jovien fût plus court encore que celui de Julien [4], et il a même permis que Gratien tombât sous le fer d'un usurpateur [5] : plus heureux néanmoins dans sa disgrâce que le grand Pompée, qui adorait les dieux de Rome, puisque Pompée ne put être vengé par Caton, qu'il avait laissé pour ainsi dire comme son héritier dans la guerre civile. Gratien, au contraire, par une de ces consolations de la Providence dont les âmes pieuses n'ont pas besoin, Gratien fut vengé par Théodose, qu'il avait associé à l'empire, de préférence à son propre frère [6], se montrant ainsi plus jaloux de former une

[1] Constantin a régné trente et un ans. Voyez Orose, lib. VII, cap. 26.

[2] Les tyrans Maxime et Licinius.

[3] Constance, Constantin et Constant. Voyez la vie de Constantin le Grand par Eusèbe.

[4] Jovien a régné sept mois, Julien dix-huit mois environ. Voyez Eutrope, lib. X, cap. 9.

[5] Gratien fut tué par Andragathius, préfet du tyran Maxime. Voyez Orose, *Hist.*, lib. VII, cap. 34.

[6] Valentinien.

Digitized by Google

association fidèle que de garder une autorité plus étendue.

CHAPITRE XXVI.

De la foi et de la piété de l'empereur Théodose.

Aussi Théodose ne se borna pas à être fidèle à Gratien vivant, mais après sa mort il prit sous sa protection son frère Valentinien, que Maxime, meurtrier de Gratien, avait chassé du trône, et avec la magnanimité d'un empereur vraiment chrétien, il entoura ce jeune prince d'une affection paternelle, alors qu'il lui eût été très-facile de s'en défaire, s'il eût eu plus d'ambition que de justice. Loin de là, il l'accueillit comme empereur et lui prodigua les consolations. Cependant Maxime étant devenu redoutable par le succès de ses premières entreprises, Théodose, au milieu des inquiétudes que lui causait son ennemi, ne se laissa pas entraîner vers des curiosités sacriléges; il s'adressa à Jean, solitaire d'Égypte, que la renommée lui signalait comme rempli de l'esprit de prophétie, et reçut de lui l'assurance de sa prochaine victoire. Il ne tarda pas, en effet, à vaincre le tyran Maxime, et aussitôt il rétablit le jeune Valentinien sur le trône. Ce prince étant mort peu après, par trahison ou autrement, et Eugène ayant été proclamé, sans aucun droit, son successeur, Théodose marcha contre lui plein de foi en une prophétie nouvelle aussi favorable que la première, et défit l'armée puissante du tyran, moins par l'effort de ses légions que par la puissance de ses prières. Des soldats présents à la bataille m'ont rapporté qu'ils se sentaient enlever des mains les

Digitized by Google

traits qu'ils dirigeaient contre l'ennemi; il s'éleva, en effet, un vent si impétueux du côté de Théodose, que non-seulement tout ce qui était lancé par ses troupes était jeté avec violence contre les rangs opposés, mais que les flèches de l'ennemi retombaient sur lui-même. C'est à quoi fait allusion le poëte Claudien, tout ennemi qu'il est de la religion chrétienne, dans ces vers où il loue Théodose :

« O prince trop aimé de Dieu! Éole arme en ta faveur ses légions impétueuses; la nature combat pour toi, et les vents conjurés accourent à l'appel de tes clairons[1]. »

Au retour de cette expédition, où l'événement avait répondu à sa confiance et à ses prophétiques prévisions, Théodose fit abattre certaines statues de Jupiter, qu'on avait élevées dans les Alpes en y attachant contre lui je ne sais quels sortiléges, et comme ses coureurs, avec cette familiarité que permet la joie de la victoire, lui disaient en riant que les foudres d'or dont ces statues étaient armées ne leur faisaient pas peur et qu'ils seraient bien aises d'en être foudroyés, il leur en fit présent de bonne grâce. Ses ennemis morts sur le champ de bataille, moins par ses ordres que par l'emportement du combat, laissaient des fils qui se réfugièrent dans une église, quoiqu'ils ne fussent pas chrétiens; il saisit cette occasion de leur faire embrasser le christianisme, montra pour eux une charité vraiment chrétienne, et loin de confisquer leurs biens, les leur conserva en y ajoutant des honneurs. Il ne permit à personne, après la victoire, d'exercer des vengeances particulières. Sa con-

[1] *Paneg. de tert. Honor. cons.*, v. 96-98.

Digitized by Google

duite dans la guerre civile ne ressembla nullement à celle de Cinna, de Marius, de Sylla et de tant d'autres, qui sans cesse recommençaient ce qui était fini ; lui, au contraire, déplora la lutte quand elle prit naissance et ne voulut en abuser contre personne quand elle prit fin. Au milieu de tant de soucis, il fit dès le commencement de son règne des lois très-justes et très-saintes en faveur de l'Église, que l'empereur Valens, partisan des ariens, avait violemment persécutée ; c'était à ses yeux un plus grand honneur d'être un des membres de cette Église que d'être le maître de l'univers. Il fit abattre partout les idoles, persuadé que les biens même de la terre dépendent de Dieu et non des démons. Mais qu'y a-t-il de plus admirable que son humilité, quand après avoir promis, à la prière des évêques, de pardonner à la ville de Thessalonique, et s'être laissé entraîner à sévir contre elle par les instances bruyantes de quelques-uns de ses courtisans, rencontrant tout à coup devant lui la courageuse censure de l'Église, il fit une telle pénitence de sa faute que le peuple, intercédant pour lui avec larmes, fut plus affligé de voir la majesté de l'empereur humiliée qu'il n'avait été effrayé de sa colère. Ce sont ces bonnes œuvres et d'autres semblables, trop longues à énumérer, que Théodose a emportées avec lui quand, abandonnant ces grandeurs humaines qui ne sont que vapeur et fumée, il est allé chercher la récompense que Dieu n'a promise qu'aux hommes vraiment pieux. Quant aux biens de cette vie, honneurs ou richesses, Dieu les donne également aux bons et aux méchants, comme il leur donne le monde, la lumière, l'air, l'eau, la terre et ses fruits, l'âme,

Digitized by Google

le corps, les sens, la raison et la vie ; et dans ces biens il faut comprendre aussi les empires, si grands qu'ils soient, que Dieu dispense selon les temps dans les conseils de sa providence.

Il s'agit maintenant de répondre à ceux qui, étant convaincus par les preuves les plus claires que la multitude des faux dieux ne sert de rien pour obtenir les biens temporels, seuls objets que désirent les hommes de peu de sens, se réduisent à prétendre qu'il faut les adorer, non en vue des avantages de la vie présente, mais dans l'intérêt de la vie future. Quant aux païens obstinés qui persistent à les servir pour les biens de ce monde et se plaignent de ce qu'on ne leur permet pas de s'abandonner à ces vaines et ridicules superstitions, je crois leur avoir assez répondu dans ces cinq livres. Au moment où je publiais les trois premiers, et quand ils étaient déjà entre les mains de tout le monde, j'appris qu'on y préparait une réponse, et depuis j'ai été informé qu'elle était prête, mais qu'on attendait l'occasion de pouvoir la faire paraître sans danger. Sur quoi je dirai à mes contradicteurs de ne pas souhaiter une chose qui ne saurait leur être avantageuse. On se flatte aisément d'avoir répondu, quand on n'a pas su se taire. Et quelle source de paroles plus fertile que la vanité ! mais de ce qu'elle peut toujours crier plus fort que la vérité, il ne s'ensuit pas qu'elle soit la plus forte. Qu'ils y pensent donc sérieusement ; et si, jugeant la chose sans esprit de parti, ils reconnaissent par hasard qu'il est plus aisé d'attaquer nos principes par un bavardage impertinent et des plaisanteries dignes de la comédie ou de la satire que par de solides raisons, qu'ils

Digitized by Google

s'abstiennent de publier des sottises et préfèrent les remontrances des personnes éclairées aux éloges des esprits frivoles; que s'ils attendent l'occasion favorable, non pour dire vrai avec toute liberté, mais pour médire avec toute licence, à Dieu ne plaise qu'ils soient heureux à la manière de cet homme dont Cicéron dit si bien : « Malheureux, à qui il est permis de mal faire [1]. » Si donc il y a quelqu'un de nos adversaires qui s'estime heureux d'avoir la liberté de médire, nous pouvons l'assurer qu'il sera plus heureux d'en être privé, d'autant mieux que rien ne l'empêche, dès à présent, de venir discuter avec nous tant qu'il voudra, non pour satisfaire une vanité stérile, mais pour s'éclairer; et il ne dépendra pas de nous qu'il ne reçoive, dans cette controverse amicale, une réponse digne, grave et sincère.

[1] Saint Augustin fait probablement allusion à un passage des Tusculanes (lib. v, cap. 19).

Digitized by Google

LIVRE VI.

Après avoir réfuté, dans les cinq livres qui précèdent, ceux qui veulent qu'on adore les dieux en vue des intérêts de la vie temporelle, saint Augustin discute contre ceux qui les adorent pour les avantages de la vie éternelle. C'est à quoi sont consacrés les cinq livres qui suivent. L'objet particulier de celui-ci est de faire voir quelle basse idée se faisait des dieux Varron lui-même, le plus autorisé entre les théologiens du paganisme. Saint Augustin, s'appuyant sur la division que fait cet écrivain de la théologie en trois espèces : la théologie mythique, la théologie naturelle et la théologie civile, démontre que la théologie mystique et la théologie civile ne servent de rien pour la félicité de la vie future.

PRÉFACE.

Je crois avoir assez réfuté, dans les cinq livres précédents, ceux qui pensent qu'on doit honorer d'un culte de *latrie*[1], lequel n'est dû qu'au seul vrai Dieu, toutes ces fausses divinités, convaincues par la reli-

[1] Nous avons dit plus haut (livre V, ch. 15) que la théologie chrétienne distingue deux sortes de culte : le culte de *doulie* (du grec δουλεία), et le culte de *latrie* (du grec λατρεία). Sans insister sur les différences d'étymologie, nous emprunterons à saint Augustin lui-même (*Quæst. in Exod.*, qu. 94) la définition précise de ces deux cultes : « On doit à Dieu, dit-il, le culte de doulie à titre de Seigneur; on lui doit celui de latrie à titre de Dieu et à ce titre seul. » — Voyez plus loin le livre X, chap. 1.

Digitized by Google

gion chrétienne d'être de vains simulacres, des esprits immondes ou des démons, en un mot, des créatures et non le créateur. Je n'ignore pas toutefois que ces cinq livres et mille autres ne peuvent suffire à satisfaire les esprits aveugles ou opiniâtres. La vanité ne se fait-elle pas un point d'honneur de résister à toutes les forces de la vérité ? et cependant le vice hideux de l'obstination tourne contre les malheureux mêmes qui en sont subjugués. C'est une maladie incurable, non par la faute du médecin, mais par celle du malade. Quant à ceux qui pèsent ce qu'ils ont lu et le méditent sans opiniâtreté, ou du moins sans trop d'attachement à leurs vieilles erreurs, ils jugeront, j'espère, que nous avons plus que suffisamment résolu la question proposée et que le seul reproche qu'on nous puisse adresser est celui d'une surabondance excessive. Je crois aussi qu'ils se convaincront aisément que cette haine, qu'on excite contre la religion chrétienne à l'occasion des calamités et des bouleversements du monde, passion aveugle ressentie par des ignorants, mais que des hommes très-savants, possédés par une rage impie, ont soin de fomenter contre le témoignage de leur conscience, toute cette haine est l'ouvrage de la légèreté et du dépit, et n'a aucun motif raisonnable.

CHAPITRE PREMIER.

De ceux qui prétendent adorer les dieux, non en vue de la vie présente, mais en vue de la vie éternelle.

Ayant donc à répondre maintenant, selon l'ordre que je me suis prescrit, à ceux qui soutiennent qu'il

Digitized by Google

faut servir les dieux dans l'intérêt de la vie à venir et non pour les biens d'ici-bas, je veux entrer en matière par cet oracle véridique du saint psalmiste : « Heureux celui qui a mis son espérance dans le Seigneur et n'a point arrêté ses regards aux choses vaines et aux trompeuses folies (*Psal.*, XXXIX, 5). » Toutefois, au milieu des vanités et des folies du paganisme, ce qu'il y a de plus supportable, c'est la doctrine des philosophes qui ont méprisé les superstitions vulgaires, tandis que la foule se prosternait aux pieds des idoles et, tout en leur attribuant mille indignités, les appelait dieux immortels et leur offrait un culte et des sacrifices. C'est avec ces esprits d'élite, qui, sans proclamer hautement leur pensée, l'ont au moins murmurée à demi voix dans leurs écoles, c'est avec de tels hommes qu'il peut convenir de discuter cette question : faut-il adorer, en vue de la vie future, un seul Dieu, auteur de toutes les créatures spirituelles et corporelles, ou bien cette multitude de dieux qui n'ont été reconnus par les plus excellents et les plus illustres de ces philosophes qu'à titre de divinités secondaires créées par le Dieu suprême et placées de sa propre main dans les régions supérieures de l'univers [1]?

Quant à ces dieux bien différents sur lesquels je me suis expliqué au quatrième livre [2], et dont l'emploi est restreint aux plus minces objets, qui pourrait être reçu à soutenir qu'ils soient capables de donner la vie éternelle? En effet, ces hommes si habiles et si ingé-

[1] Allusion à Platon. Voyez le *Timée*, traduction française, pages 131 et suiv.

[2] Chap. 11 et 21.

Digitized by Google

nieux, qui croient que le monde leur est fort obligé de lui avoir appris ce qu'il faut demander à chaque Dieu, de peur que par une de ces méprises ridicules dont on se divertit à la comédie, on ne soit exposé à demander de l'eau à Bacchus ou du vin aux nymphes [1], voudraient-ils que celui qui s'adresse aux nymphes pour avoir du vin, sur cette réponse : Nous n'avons que de l'eau à donner, adressez-vous à Bacchus, — s'avisât de répliquer : Si vous n'avez pas de vin, donnez-moi la vie éternelle? — Se peut-il concevoir rien de plus absurde? et en supposant que les nymphes, au lieu de chercher, en leur qualité de démons, à tromper le malheureux suppliant, eussent envie de rire (car ce sont de grandes rieuses [2]), ne pourraient-elles pas lui répondre : « Tu crois, pauvre homme, que nous disposons de la vie, nous qui ne disposons même pas de la vigne! » — C'est donc le comble de la folie d'attendre la vie éternelle de ces dieux, dont les fonctions sont tellement partagées, pour les objets même de cette vie misérable, et dont la puissance est si restreinte et si limitée qu'on ne saurait demander à l'un ce qui dépend de la fonction de l'autre sans se charger d'un ridicule digne de la comédie. On rit quand des auteurs donnent sciemment dans ces méprises, mais il y a bien plus sujet de rire, quand des superstitieux y tombent par ignorance. Voilà pourquoi de savants hommes ont écrit des traités où ils déterminent pertinemment à

[1] Voyez plus haut, livre IV, ch. 22.

[2] Allusion à ce vers de Virgile (*Egl.*, III, v. 9) : *Et faciles Nymphæ risere...* Il est douteux que *faciles* ait ici le sens que lui donne saint Augustin. Voyez Servius *ad Æneid.*, I, 1.

Digitized by Google

quel dieu ou à quelle déesse il convient de s'adresser pour chaque objet qu'on peut avoir à solliciter : dans quel cas, par exemple, il faut avoir recours à Bacchus, dans quel autre cas aux nymphes ou à Vulcain, et ainsi de tous les autres dont j'ai fait mention au quatrième livre ou que j'ai cru devoir passer sous silence. Or, si c'est une erreur de demander du vin à Cérès, du pain à Bacchus, de l'eau à Vulcain et du feu aux nymphes, n'est-ce pas une extravagance de demander à aucun de ces dieux la vie éternelle?

Et en effet, si nous avons établi, en traitant aux livres précédents des royaumes de la terre, que les plus grandes divinités du paganisme ne peuvent pas même disposer des grandeurs d'ici-bas, je demande s'il ne faut pas pousser l'impiété jusqu'à la folie pour croire que cette foule de petits dieux seront capables de disposer à leur gré de la vie éternelle, supérieure sans aucun doute et sans aucune comparaison à toutes les grandeurs périssables? Car qu'on ne s'imagine pas que leur impuissance à disposer des prospérités de la terre tient à ce que de tels objets sont au-dessous de leur majesté et indignes de leurs soins; non, si peu de prix qu'on doive attacher aux choses de ce monde, c'est l'indignité de ces dieux qui les a fait paraître incapables d'en être les dispensateurs. Or, si aucun d'eux, comme je l'ai prouvé, ne peut, petit ou grand, donner à un mortel des royaumes mortels comme lui, à combien plus forte raison ne saurait-il donner à ce mortel l'immortalité?

Il y a plus, et puisque nous avons maintenant affaire à ceux qui adorent les dieux, non pour la vie présente, mais pour la vie future, ils doivent tomber

Digitized by Google

d'accord qu'il ne faut pas du moins les adorer en vue de ces objets particuliers qu'une vaine superstition assigne à chacun d'eux comme son domaine propre; car ce système d'attributions particulières n'a aucun fondement raisonnable, et je crois l'avoir assez réfuté. Ainsi, alors même que les adorateurs de Juventas jouiraient d'une jeunesse plus florissante et que les contempteurs de cette déesse mourraient ou se flétriraient avant le temps, alors même que la Fortune barbue couvrirait d'un duvet agréable les joues de ses pieux serviteurs et refuserait cet ornement à tout autre ou ne lui donnerait qu'une barbe sans agrément, nous aurions toujours raison de dire que le pouvoir de ces divinités est enfermé dans les limites de leurs attributions, et par conséquent qu'on ne doit demander la vie éternelle ni à Juventas, qui ne peut même pas donner de la barbe, ni à la Fortune barbue, incapable aussi de donner cet âge où la barbe vient au menton. Si donc il n'est pas nécessaire de servir ces déesses pour obtenir les avantages dont on leur attribue la disposition (car combien ont adoré Juventas qui ont eu une jeunesse peu vigoureuse, tandis que d'autres, qui ne l'adorent pas, jouissent de la plus grande vigueur? et combien aussi invoquent la Fortune barbue sans avoir de barbe, ou l'ont si laide qu'ils prêtent à rire à ceux qui l'ont belle sans l'avoir demandée?), comment croire que le culte de ces dieux, inutile pour obtenir des biens passagers, où ils président uniquement, soit réellement utile pour obtenir la vie éternelle? Ceux-là mêmes ne l'ont pas osé dire, qui, pour les faire adorer du vulgaire ignorant, ont distribué à

Digitized by Google

chacun son emploi, de peur sans doute, vu leur grand nombre, qu'il n'y en eût quelqu'un d'oisif.

CHAPITRE II.

Sentiment de Varron touchant les dieux du paganisme, qu'il nous apprend à si bien connaître qu'il leur eût mieux marqué son respect en n'en disant absolument rien.

Où trouver, sur cette matière, des recherches plus curieuses, des découvertes plus savantes, des études plus approfondies que dans Marcus Varron, en un mot, un traité mieux divisé, plus soigneusement écrit et plus complet? Malgré l'infériorité de son style, qui manque un peu d'agrément, il a tant de sens et de solidité qu'en tout ce qui regarde les sciences profanes, que les païens nomment libérales, il satisfait ceux qui sont avides de choses autant que Cicéron charme ceux qui sont avides de beau langage. J'en appelle à Cicéron lui-même, qui, dans ses *Académiques*, nous apprend qu'il a discuté la question qui fait le sujet de son ouvrage avec Varron[1], « l'homme, dit-il, le plus pénétrant du monde et sans aucun doute le plus savant. » Remarquez qu'il ne dit pas le plus éloquent ou le plus disert, parce qu'à cet égard l'infériorité de Varron est grande, mais il dit *le plus pénétrant*, et ce n'est pas tout : car il ajoute, dans un livre destiné à prouver qu'il faut douter de tout : *et sans aucun doute le plus savant*, comme si le savoir de Varron était la seule vérité dont il n'y eût pas à douter et qui pût faire oublier à l'auteur,

[1] Les quatre livres des *Académiques* dédiés à Varron sont perdus, sauf un fragment du livre premier.

Digitized by Google

au moment de discuter le doute académique, qu'il était lui-même académicien.

Dans l'endroit du premier livre où il vante les ouvrages de Varron, il s'adresse ainsi à cet écrivain : « Nous étions errants et comme étrangers dans notre propre pays ; tes livres ont été pour nous comme des hôtes qui nous ont ramenés à la maison et nous ont appris à reconnaître notre nom et notre demeure. Par toi, nous avons connu l'âge de notre patrie ; par toi, l'ordre et la suite des temps ; par toi, les lois du culte et les attributions des pontifes ; par toi, la discipline privée et publique ; par toi, la situation des lieux et des empires ; par toi, les noms, les espèces et les fonctions des dieux ; en un mot, les causes de toutes les choses divines et humaines [1]. » Si donc ce personnage si excellent et si rare, dont Térentianus a dit, dans un vers élégant et précis [2], qu'il était savant de tout point ; si ce grand auteur, qui a tant lu qu'on s'étonne qu'il ait eu le temps d'écrire, et qui a plus écrit que personne ait peut-être jamais lu ; si cet habile et savant homme avait entrepris de combattre et de ruiner les institutions dont il traite comme de choses divines, s'il avait voulu soutenir qu'il se trouvait en tout cela plus de superstition que de religion, je ne sais, en vérité, s'il aurait relevé plus qu'il n'a fait de choses ridicules, odieuses et détestables. Mais comme il adorait ces mêmes dieux, comme il croyait à la nécessité de les adorer, jusque-là qu'il avoue dans son livre la crainte qu'il a de les voir périr, moins

[1] Cicéron, *Acad. quæst.*, lib. I, cap. 3.

[2] Voyez le traité de Térentianus : *De metris*, section des vers phaleuques.

Digitized by Google

par une invasion étrangère que par la négligence de ses concitoyens, et déclare expressément n'avoir d'autre but que de les sauver de l'oubli en les mettant sous la sauvegarde de la mémoire des gens de bien (précaution plus utile, en effet, que le dévouement de Métellus pour arracher la statue de Vesta à l'incendie[1], ou que celui d'Énée pour dérober ses dieux pénates à la ruine de Troie), comme il ne laisse pas toutefois de conserver à la postérité des traditions contraires à la piété et à ce titre également réprouvées par les savants et par les ignorants, que pouvons-nous penser, sinon que cet écrivain, d'ailleurs si habile et si pénétrant, mais que le Saint-Esprit n'avait pas rendu à la liberté, succombait sous le poids de la coutume et des lois de son pays, et toutefois, sous prétexte de rendre la religion plus respectable, ne voulait pas taire ce qu'il y trouvait à blâmer?

CHAPITRE III.

Plan des Antiquités de Varron.

Les *Antiquités* de Varron[2] forment quarante et un livres : vingt-cinq sur les choses humaines et seize sur les choses divines. Le traité des choses humaines est divisé en quatre parties, suivant que l'on considère les personnes, les temps, les lieux et les actions. Sur chacun de ces objets, il y a six livres; en tout vingt-quatre, plus un premier livre, qui est une intro-

[1] Voyez plus haut, livre III, ch. 18.

[2] Cet ouvrage est perdu, sauf quelques rares et courts fragments, tirés pour la plupart de saint Augustin.

Digitized by Google

duction générale. Varron suit le même ordre pour les choses divines : considérant tour à tour les personnes qui sacrifient aux dieux, les temps, les lieux où elles sacrifient et les sacrifices eux-mêmes, il maintient exactement cette distinction subtile et emploie trois livres pour chacun de ces quatre objets ; ce qui fait en tout douze livres. Mais comme il fallait dire aussi à qui sont offerts les sacrifices, car c'est là le point le plus intéressant, il aborde cette matière dans les trois derniers livres, où il parle des dieux. Ajoutez ces trois livres aux douze précédents et joignez-y encore un livre d'introduction sur les choses divines considérées en général, voilà les seize livres dont j'ai parlé. Dans ce qui regarde les choses divines, sur les trois livres qui traitent des personnes, le premier parle des pontifes ; le second, des augures ; le troisième, des quindécemvirs [1]. Aux trois suivants, qui concernent les lieux, Varron traite premièrement des autels privés ; secondement, des temples ; troisièmement, des lieux sacrés. Viennent ensuite les trois livres sur les temps, c'est-à-dire sur les jours de fêtes publiques, où il parle d'abord des jours fériés, puis des jeux du cirque, puis des jeux scéniques. Enfin, les trois livres qui concernent les sacrifices traitent successivement des consécrations, des sacrifices domestiques et des sacrifices publics. Tout cela forme

[1] On préposa d'abord deux magistrats nommés *Duumviri sacrorum* à la lecture des livres sacrés et à l'interprétation des oracles Sibyllins (voyez Denys d'Halic., *Antiq.*, lib. IV, cap 62). Plus tard, on porta le nombre de ces magistrats à dix, *Decemviri sacrorum* (voyez Tite Live, livre VI, cap. 37, 42). Enfin vers le temps de Sylla, il y eut quinze magistrats nommés *Quindecemviri sacrorum*. Ce sont ceux dont parlent Varron et saint Augustin (voyez Servius *ad Æneid.*, lib. VI, v. 73).

Digitized by Google

une espèce de pompe religieuse où les dieux marchent les derniers à la suite du cortége; car il reste encore trois livres pour terminer l'ouvrage : l'un sur les dieux certains, l'autre sur les dieux incertains et le dernier sur les dieux principaux et choisis.

CHAPITRE IV.

Qu'il résulte des dissertations de Varron que les adorateurs des faux dieux regardaient les choses humaines comme plus anciennes que les choses divines.

Il résulte déjà très-clairement de ce que nous avons dit une conséquence qui deviendra plus claire encore par ce qui nous reste à dire : c'est que pour tout homme qui n'est point opiniâtre jusqu'à devenir ennemi de soi-même, il y aurait de l'impudence à s'imaginer que toutes ces belles et savantes divisions de Varron aient quelque pouvoir pour faire espérer la vie éternelle. Qu'est-ce, en effet, que tout cela, sinon des institutions tout humaines ou des inventions des démons? et je ne parle pas des démons que les païens appellent bons démons; je parle de ces esprits immondes et sans contredit malfaisants qui répandent en secret dans l'esprit des impies des opinions pernicieuses, et quelquefois les confirment ouvertement par leurs prestiges, afin d'égarer les hommes de plus en plus et de les empêcher de s'unir à la vérité éternelle et immuable. Varron lui-même l'a si bien senti qu'il a placé dans son livre les choses humaines avant les choses divines, donnant pour raison que ce sont les sociétés qui ont commencé de s'établir, et qu'elles ont ensuite établi les cultes. Or,

Digitized by Google

la vraie religion n'est point une institution de quelque cité de la terre; c'est elle qui forme la cité céleste, et elle est inspirée par le vrai Dieu, arbitre de la vie éternelle, qui enseigne lui-même la vérité à ses adorateurs.

Varron avoue donc que s'il a placé les choses humaines avant les divines, c'est que celles-ci sont l'ouvrage des hommes, et voici comment il raisonne : « De même, dit-il, que le peintre existe avant son tableau et l'architecte avant son édifice, ainsi les sociétés existent avant les institutions sociales. » Il ajoute qu'il aurait parlé des dieux avant de parler des hommes, s'il avait voulu dans son livre embrasser *toute la nature divine*; comme s'il ne traitait que d'une partie de la nature divine et non de cette nature tout entière! et comme si même une partie de la nature divine ne devait pas être mise avant la nature humaine! Mais puisque dans les trois livres qui terminent son ouvrage, il classe les dieux d'une façon si exacte en certains, incertains et choisis, ne semble-t-il pas avoir voulu ne rien omettre dans la nature divine? Que vient-il donc nous dire, que s'il eût embrassé la nature divine tout entière, il eût parlé des dieux avant de parler des hommes? car enfin de trois choses l'une : ou il traite de toute la nature divine, ou bien il traite d'une partie, ou enfin ce dont il traite n'est rien de la nature divine. S'il traite de la nature divine tout entière, elle doit sans nul doute avoir sur la nature humaine la priorité; s'il traite d'une partie de la nature divine, pourquoi la priorité ne lui serait-elle pas acquise également? Est-ce que toute partie quelconque de la nature di-

Digitized by Google

vine ne doit pas être mise au-dessus de la nature humaine? En tout cas, si c'est trop faire pour une partie de la nature divine que de la préférer à la nature humaine tout entière, du moins fallait-il la préférer à ce qui n'est qu'une partie des choses humaines, je veux dire aux institutions des Romains; car les livres de Varron regardent Rome et non pas toute l'humanité. Et cependant il croit bien faire d'ajourner les choses divines, sous prétexte que le peintre précède son tableau et l'architecte son édifice; n'est-ce pas avouer nettement que ce qu'il appelle choses divines n'est à ses yeux, comme la peinture et l'architecture, que l'ouvrage des hommes? Il ne reste donc plus que la troisième hypothèse, savoir que l'objet de son traité n'est rien de divin, et voilà ce dont il ne serait pas convenu ouvertement, mais ce qu'il a peut-être voulu faire entendre aux esprits éclairés. En effet, il se sert d'une expression équivoque, qui veut dire, dans le sens ordinaire, que l'objet de son traité n'est pas toute la nature divine, mais qui peut signifier aussi que ce n'est rien de vraiment divin. Dans le fait, s'il avait traité de toute la nature divine, le véritable ordre était, il en convient lui-même, de la placer avant la nature humaine; et comme il est clair d'ailleurs, sinon par le témoignage de Varron, du moins par l'évidence de la vérité, que dans le cas même où il n'aurait voulu traiter que d'une partie de la nature divine, elle devait encore avoir la priorité, il s'ensuit finalement que l'objet dont il traite n'a rien de véritablement divin. Dès lors, il ne faut pas dire que Varron a voulu préférer les choses humaines aux choses divines; il faut dire

Digitized by Google

qu'il n'a pas voulu préférer des choses fausses à des choses vraies. Car dans ce qu'il écrit touchant les choses humaines, il suit l'ordre des événements, au lieu qu'en traitant des choses divines, qu'a-t-il suivi, sinon des opinions vaines et fantastiques? Et c'est ce qu'il a voulu finement insinuer, non-seulement par l'ordre qu'il a suivi, mais encore par la raison qu'il en donne. Peut-être, s'il eût suivi cet ordre sans en dire la raison, nierait-on qu'il ait eu aucune intention semblable; mais parlant comme il fait, on ne peut lui supposer aucune autre pensée, et il a fait assez voir qu'il a voulu placer les hommes avant les institutions des hommes, et non pas la nature humaine avant la nature des dieux. Ainsi il a reconnu que l'objet de son traité des choses divines n'est pas la vérité qui a son fondement dans la nature, mais la fausseté qui a le sien dans l'erreur. C'est ce qu'il a déclaré ailleurs d'une façon plus formelle encore, comme je l'ai rappelé dans mon quatrième livre[1], quand il dit que s'il avait à fonder un État nouveau, il traiterait des dieux selon les principes de la nature, mais que vivant dans un État déjà vieux, il ne pouvait que suivre la coutume.

CHAPITRE V.

Des trois espèces de théologie distinguées par Varron, l'une mythique, l'autre naturelle, et l'autre civile.

Que signifie cette division de la théologie ou science des dieux en trois espèces : l'une mythique, l'autre physique, et l'autre civile? Le nom de théologie fa-

[1] Au chap. 31.

Digitized by Google

buleuse conviendrait assez à la première espèce, mais je veux bien l'appeler *mythique*, du grec μῦθος, qui signifie fable. Appelons aussi la seconde espèce indifféremment *physique* ou *naturelle*, puisque l'usage l'autorise [1]; et quant à la troisième espèce, à la théologie politique, nommée par Varron civile, il n'y a pas de difficulté. Voici comment il s'explique à cet égard : « On appelle mythique la théologie des poëtes, physique, celle des philosophes, et civile, celle des peuples. » — « Or, poursuit-il, dans la première espèce de théologie, il se rencontre beaucoup de fictions contraires à la dignité et à la nature des dieux immortels, comme, par exemple, la naissance d'une divinité qui sort du cerveau d'une autre divinité, ou de sa cuisse, ou de quelques gouttes de son sang; ou bien encore un dieu voleur, un dieu adultère, un dieu serviteur de l'homme. Et pour tout dire, on y attribue aux dieux tous les désordres où tombent les hommes et même les hommes les plus infâmes [2]. » Ainsi, quand Varron le peut, quand il l'ose, quand il parle avec la certitude de l'impunité, il s'explique sans détour sur l'injure faite à la divinité par les fables mensongères; car il ne s'agit pas ici de la théologie naturelle ou de la théologie civile, mais seulement de la théologie mythique, et c'est pourquoi il a cru pouvoir la censurer librement.

Voyons maintenant son opinion sur la théologie naturelle : « La seconde espèce de théologie que j'ai

[1] On sait que le latin *physicus* vient du grec φυσικός, naturel, dont la racine est φύσις, nature.

[2] Comparez le sentiment de Varron sur les diverses espèces de théologie avec celui du pontife Scevola (plus haut, livre IV, ch. 27).

Digitized by Google

distinguée, dit-il, a donné matière à un grand nombre de livres où les philosophes font des recherches sur les dieux, sur leur nombre, le lieu de leur séjour, leur nature et leurs qualités : sont-ils éternels ou ont-ils commencé ? tirent-ils leur origine du feu, comme le croit Héraclite, ou des nombres, suivant le système de Pythagore, ou des atomes, ainsi qu'Épicure le soutient? et autres questions semblables, qu'il est plus facile de discuter dans l'intérieur d'une école que dans le forum. » On voit que Varron ne trouve rien à redire dans cette théologie naturelle, propre aux philosophes; il remarque seulement la diversité de leurs opinions, qui a fait naître tant de sectes opposées, et cependant il bannit la théologie naturelle du forum et la renferme dans les écoles, tandis qu'il n'interdit pas au peuple la première espèce de théologie, qui est toute pleine de mensonges et d'infamies. O chastes oreilles du peuple, et surtout du peuple romain! elles ne peuvent entendre les discussions des philosophes sur les dieux immortels; mais que des poëtes chantent leurs fictions, que des histrions les jouent, que la nature des dieux soit altérée, que leur majesté soit avilie par des récits qui les font tomber au niveau des hommes les plus infâmes, on supporte tout cela, que dis-je? on l'écoute avec joie, et on s'imagine que ces scandales sont agréables aux dieux et contribuent à les rendre favorables!

On me dira peut-être : Sachons distinguer la théologie mythique ou fabuleuse et la théologie physique ou naturelle de la théologie civile, comme fait Varron lui-même, et cherchons ce qu'il pense

Digitized by Google

de celle-ci. Je réponds qu'en effet il y a de bonnes raisons de mettre à part la théologie fabuleuse : c'est qu'elle est fausse, c'est qu'elle est infâme, c'est qu'elle est indigne; mais séparer la théologie naturelle de la théologie civile, n'est-ce pas avouer que la théologie civile est fausse? Si en effet la théologie civile est conforme à la nature, pourquoi écarter la théologie naturelle? si elle ne lui est pas conforme, à quel titre la reconnaître pour vraie? Et voilà pourquoi Varron a fait passer les choses humaines avant les choses divines; c'est qu'en traitant de celles-ci, il ne s'est pas conformé à la nature des dieux, mais aux institutions des hommes. Examinons toutefois cette théologie civile : « La troisième espèce de théologie, dit-il, est celle que les citoyens, et surtout les prêtres, doivent connaître et pratiquer. Elle consiste à savoir quels sont les dieux qu'il faut adorer publiquement, et à quelles cérémonies, à quels sacrifices chacun est obligé. » Citons encore ce qu'ajoute Varron : « La première espèce de théologie convient au théâtre, la seconde au monde, la troisième à la cité. » Qui ne voit à laquelle des trois il donne la préférence? Ce ne peut être qu'à la seconde, qui est celle des philosophes. Elle se rapporte en effet au monde, et suivant les philosophes, il n'y a rien de plus excellent que le monde. Quant aux deux autres espèces de théologie, celle du théâtre et celle de la cité, on ne sait s'il les distingue ou s'il les confond. En effet, de ce qu'un ordre de choses appartient à la cité, il ne s'ensuit pas qu'il appartienne au monde, quoique la cité soit dans le monde, et il peut arriver que sur de fausses opinions on croie et on adore dans la cité

Digitized by Google

des objets qui ne sont ni dans le monde, ni hors du monde. Je demande en outre où est le théâtre, sinon dans la cité? et pourquoi on l'a établi, sinon à cause des jeux scéniques? et à quoi se rapportent les jeux scéniques, sinon aux choses divines, qui ont tant exercé la sagacité de Varron?

CHAPITRE VI.

De la théologie mythique ou fabuleuse et de la théologie civile, contre Varron.

O Marcus Varron! tu es le plus pénétrant et sans aucun doute le plus savant des hommes, mais tu n'es qu'un homme, tu n'es pas Dieu, et même il t'a manqué d'être élevé par l'Esprit de Dieu à ce degré de lumière et de liberté qui rend capable de connaître et d'annoncer les choses divines; tu vois clairement qu'il faut séparer ces grands objets d'avec les folies et les mensonges des hommes; mais tu crains de heurter les fausses opinions du peuple et les superstitions autorisées par la coutume; et cependant quand tu examines de près ces vieilles croyances, tu reconnais à chaque page et tu laisses partout éclater combien elles te paraissent contraires à la nature des dieux, même de ces dieux imaginaires tels que se les figure parmi les éléments du monde la faiblesse de l'esprit humain. Que fait donc ici le génie de l'homme et même le génie le plus excellent? A quoi te sert, Varron, toute cette science si variée et si profonde pour sortir de l'inévitable alternative où tu es placé? tu voudrais adorer les dieux de la nature et tu es contraint d'adorer ceux de la cité! Tu as ren-

Digitized by Google

contré, à la vérité, d'autres dieux, les dieux de la fable, sur lesquels tu décharges librement ta réprobation; mais tous les coups que tu leur portes retombent sur les dieux de la politique. Tu dis, en effet, que les dieux fabuleux conviennent au théâtre, les dieux naturels au monde et les dieux civils à l'État; or le monde n'est-il pas une œuvre divine, tandis que le théâtre et l'État sont des œuvres humaines, et les dieux dont on rit au théâtre ou à qui l'on consacre des jeux sont-ils d'autres dieux que ceux qu'on adore dans les temples de l'État et à qui on offre des sacrifices? Combien il eût été plus sincère et même plus habile de diviser les dieux en deux classes, les dieux naturels et les dieux d'institution humaine, en ajoutant, quant à ceux-ci, que si les poëtes et les prêtres n'en parlent pas de la même manière, il y a ce point commun entre eux que ce qu'ils en disent est également faux et par conséquent également agréable aux démons, ennemis de la vérité!

Laissons donc un moment de côté la théologie physique ou naturelle, et dis-moi s'il te semble raisonnable de solliciter et d'attendre la vie éternelle de ces dieux de théâtre et de comédie? Le vrai Dieu nous garde d'une si monstrueuse et si sacrilége pensée! Quoi! nous demanderions la vie éternelle à des dieux qui se plaisent au spectacle de leurs crimes et qu'on ne peut apaiser que par ces infamies! Non, personne ne poussera le délire jusqu'à se jeter dans cet abîme d'impiété. La vie éternelle ne peut donc s'obtenir ni par la théologie fabuleuse ni par la théologie civile. L'une, en effet; imagine des fictions honteuses et l'autre les protége; l'une sème, l'autre

Digitized by Google

moissonne; l'une souille les choses divines par les crimes qu'elle invente à plaisir, l'autre met au rang des choses divines les jeux où ces crimes sont représentés; l'une célèbre en vers les fictions abominables des hommes, l'autre les consacre aux dieux mêmes par des fêtes solennelles; l'une chante les infamies des dieux et l'autre s'y complaît; l'une les dévoile ou les invente, l'autre les atteste pour vraies, ou, quoique fausses, y prend plaisir; toutes deux impures, toutes deux détestables, la théologie effrontée du théâtre étale son impudicité, et la théologie élégante de la cité se pare de cet étalage. Encore une fois, ira-t-on demander la vie éternelle à une théologie qui souille cette courte et passagère vie? ou tout en avouant que la compagnie des méchants souille la vie temporelle par la contagion de leurs exemples, soutiendra-t-on que la société des démons, à qui l'on fait un culte de leurs propres crimes, n'a rien de contagieux ni de corrupteur? Si ces crimes sont vrais, que de malice dans les démons! s'ils sont faux, que de malice dans ceux qui les adorent!

Mais peut-être ceux qui ne sont point versés dans ces matières s'imagineront-ils que c'est seulement dans les poëtes et sur le théâtre que la majesté divine est profanée par des fictions et des représentations abominables ou ridicules, et que les mystères où président, non des histrions, mais des prêtres, sont purs de ces turpitudes. Si cela était, on n'eût jamais pensé qu'il fallût faire des infamies du théâtre des cérémonies honorables aux dieux, et jamais les dieux n'eussent demandé de tels honneurs. Ce qui fait qu'on ne rougit point de les honorer ainsi sur la

Digitized by Google

scène, c'est qu'on n'en rougit pas dans les temples. Aussi quand Varron s'efforce de distinguer la théologie civile de la fabuleuse et de la naturelle, comme une troisième espèce, il donne pourtant assez à entendre qu'elle est plutôt mêlée de l'une et de l'autre que véritablement distincte de toutes deux. Il dit en effet que les fictions des poëtes sont indignes de la croyance des peuples et que les systèmes des philosophes sont au-dessus de leur portée. « Et cependant, ajoute-t-il, malgré la divergence de la théologie des poëtes et de celle des philosophes, on a beaucoup pris à l'une et à l'autre pour composer la théologie civile. C'est pourquoi, en traitant de celle-ci, nous indiquerons ce qu'elle a de commun avec la théologie des poëtes, quoiqu'elle doive garder un lien plus intime avec la théologie des philosophes. » La théologie civile n'est donc pas sans rapport avec la théologie des poëtes. Il dit ailleurs, j'en conviens, que dans les généalogies des dieux les peuples ont consulté beaucoup plus les poëtes que les philosophes; mais c'est qu'il parle tantôt de ce qu'on doit faire, et tantôt de ce qu'on fait. Il ajoute que les philosophes ont écrit pour être utiles et les poëtes pour être agréables. Par conséquent ce que les poëtes ont écrit, ce que les peuples ne doivent point imiter, ce sont les crimes des dieux, et cependant c'est à quoi les peuples et les dieux prennent plaisir; car c'est pour faire plaisir et non pour être utiles que les poëtes écrivent, de son propre aveu, ce qui ne les empêche pas d'écrire les fictions que les dieux réclament des peuples et que les peuples consacrent aux dieux.

Digitized by Google

CHAPITRE VII.

Qu'il y a ressemblance et accord entre la théologie mythique et la théologie civile.

Il est donc vrai que la théologie mythique, cette théologie de théâtre, toute pleine de turpitudes et d'indignités, se ramène à la théologie civile, de sorte que celle des deux qu'on réprouve et qu'on rejette n'est qu'une partie de celle qu'on juge digne d'être cultivée et pratiquée. Et quand je dis une partie, je n'entends pas une partie jointe à l'ensemble par un lien artificiel et comme attachée de force; j'entends une partie homogène unie à toutes les autres comme le membre d'un même corps. Voyez, en effet, les statues des dieux dans les temples; que signifient leurs figures, leur âge, leur sexe, leurs ornements, sinon ce qu'en disent les poëtes? Si les poëtes ont un Jupiter barbu et un Mercure sans barbe, les pontifes ne les ont-ils pas de même? Priape a-t-il des formes plus obscènes chez les histrions que chez les prêtres, et n'est-il pas dans les temples où on adore l'image de sa personne ce qu'il est sur le théâtre où on rit du spectacle de ses mouvements? Saturne n'est-il pas vieux et Apollon jeune sur les autels comme sur la scène? Pourquoi Forculus, qui préside aux portes, et Limentinus, qui préside au seuil, sont-ils mâles, tandis que Cardéa, qui veille sur les gonds, est femelle[1]? n'est-ce pas dans les livres des choses divines qu'on lit tous ces détails que la gravité des

[1] Voyez plus haut, livre IV, ch. 9.

Digitized by Google

poëtes n'a pas jugé digne de leurs chants? n'y a-t-il que la Diane des théâtres qui soit armée, et celle des temples est-elle vêtue en simple jeune fille? Apollon n'est-il joueur de lyre que sur la scène, et à Delphes ne l'est-il plus? Mais tout cela est encore honnête en comparaison du reste. Car Jupiter lui-même, quelle idée s'en sont faite ceux qui ont placé sa nourrice[1] au Capitole? n'ont-ils pas de la sorte confirmé le sentiment d'Évhémère[2], qui a soutenu, en historien exact et non en mythologue bavard, que tous les dieux ont été originairement des hommes? Et de même ceux qui ont donné à Jupiter des dieux pour commensaux et pour parasites, n'ont-il pas tourné le culte des dieux en bouffonnerie? Supposez qu'un bouffon s'avise de dire que Jupiter a des parasites à sa table, on croira qu'il veut égayer le public. Eh bien! c'est Varron qui dit cela, et Varron ne veut pas faire rire aux dépens des dieux, il veut les rendre respectables; Varron ne parle pas des choses humaines, mais des choses divines, et ce dont il est question ce n'est pas le théâtre et ses jeux, c'est le Capitole et ses droits. Aussi bien la force de la vérité contraint Varron d'avouer que le peuple, ayant donné aux dieux la forme humaine, a été conduit à se persuader qu'ils étaient sensibles aux plaisirs de l'homme.

D'un autre côté, les esprits du mal ne manquaient

[1] La chèvre Amalthée.

[2] Évhémère, de Messine ou de Messène, florissait vers 314 avant J.-C. Il avait exposé sa théorie de l'origine des dieux dans un ouvrage intitulé *Histoire sacrée*, dont il ne reste rien, si ce n'est quelques fragments de la traduction latine qu'en avait faite Ennius.

Digitized by Google

pas à leur rôle et avaient soin de confirmer par leurs prestiges ces pernicieuses superstitions. C'est ainsi qu'un gardien du temple d'Hercule, étant un jour de loisir et désœuvré, se mit à jouer aux dés tout seul, d'une main pour Hercule et de l'autre pour lui, avec cette condition que s'il gagnait, il se donnerait un souper et une maîtresse aux dépens du temple, et que si la chance tournait du côté d'Hercule, il le régalerait du souper et de la maîtresse à ses dépens. Ce fut Hercule qui gagna, et le gardien, fidèle à sa promesse, lui offrit le souper convenu et la fameuse courtisane Larentina. Or celle-ci, s'étant endormie dans le temple, se vit en songe entre les bras du dieu, qui lui dit que le premier jeune homme qu'elle rencontrerait en sortant lui payerait la dette d'Hercule. Et en effet elle rencontra un jeune homme fort riche nommé Tarutius qui, après avoir vécu fort longtemps avec elle, mourut en lui laissant tous ses biens. Maîtresse d'une grande fortune, Larentina, pour ne pas être ingrate envers le ciel, institua le peuple romain son héritier; puis elle disparut, et on trouva son testament, en faveur duquel on lui décerna les honneurs divins[1].

Si les poëtes imaginaient de pareilles aventures et si les comédiens les représentaient, on ne manquerait pas de dire qu'elles appartiennent à la théologie mythique et n'ont rien à démêler avec la gravité de la théologie civile. Mais lorsqu'un auteur si célè-

[1] Saint Augustin s'appuie probablement ici sur le passage, aujourd'hui perdu, de Varron (*De ling. lat.*, lib. VI, § 23), où il était question des fêtes appelées *Larentinalia*. Voyez Plutarque, *Quæst. Rom.*, qu. 35; et Lactance, *Instit.*, lib. I, cap. 20.

Digitized by Google

bre rapporte ces infamies, non comme des fictions de poëtes, mais comme la religion des peuples, non comme des bouffonneries de théâtre et de comédiens, mais comme les mystères sacrés du temple, quand en un mot il les rapporte, non à la théologie fabuleuse, mais à la théologie civile, je dis alors que ce n'est pas sans raison que les histrions représentent sur la scène les turpitudes des dieux, mais que c'est sans raison que les prêtres veulent donner aux dieux dans leurs mystères une honnêteté qu'ils n'ont pas. Quels mystères, dira-t-on? Je parle des mystères de Junon, qui se célèbrent dans son île chérie de Samos, où elle épousa Jupiter; je parle des mystères de Cérès, cherchant Proserpine enlevée par Pluton; je parle des mystères de Vénus, où l'on pleure la mort du bel Adonis, son amant, tué par un sanglier; je parle enfin des mystères de la mère des dieux, où des eunuques, nommés Galles, déplorent dans leur propre infortune celle du charmant Atys, dont la déesse était éprise et qu'elle mutila par jalousie [1]. En vérité, le théâtre a-t-il rien de plus obscène? et s'il en est ainsi, de quel droit vient-on nous dire que les fictions des poëtes conviennent à la scène, et qu'il faut les séparer de la théologie civile qui convient à l'État, comme on sépare ce qui est impur et honteux de ce qui est honnête et pur? Il faudrait plutôt remercier les comédiens d'avoir épargné la pudeur publique en ne dévoilant pas sur le théâtre toutes les impuretés

[1] Il s'agit ici des mystères de Cybèle, déesse d'origine phrygienne, dont les prêtres s'appelaient Galles, du nom d'un fleuve de Phrygie, suivant Pline, lib. v, cap. 22. Voyez Ovide, *Fastes*, lib. IV, vers 364 sq.; et plus bas saint Augustin, livre VII, ch. 25 et 26.

Digitized by Google

que cachent les temples. Que penser de bon des mystères qui s'accomplissent dans les ténèbres, quand les spectacles étalés au grand jour sont si détestables? Au surplus ce qui se pratique dans l'ombre par le ministère de ces hommes mous et mutilés, nos adversaires le savent mieux que nous, mais ce qu'ils n'ont pu laisser dans l'ombre, c'est la honteuse corruption de leurs misérables eunuques. Qu'ils persuadent à qui voudra qu'on fait des œuvres saintes avec de tels instruments; car enfin ils ont mis les eunuques au nombre des institutions qui se rapportent à la sainteté. Pour nous, nous ne savons pas quelles sont les œuvres des mystères, mais nous savons quels en sont les ouvriers; nous savons aussi ce qui se fait sur la scène, où jamais pourtant eunuque n'a paru, même dans le chœur des courtisanes, bien que les comédiens soient réputés infâmes et que leur profession ne passe pas pour compatible avec l'honnêteté. Que faut-il donc penser de ces mystères où la religion choisit pour ministres des hommes que l'obscénité du théâtre ne peut accueillir?

CHAPITRE VIII.

Des interprétations empruntées à la science de la nature par les docteurs du paganisme pour justifier la croyance aux faux dieux.

Mais, dit-on, toutes ces fables ont un sens caché et des explications fondées sur la science de la nature ou, pour prendre leur langage, des explications physiologiques[1]. Comme s'il s'agissait ici de physio-

[1] Allusion évidente aux stoïciens qui ramenaient la mythologie à leur *physiologie*, c'est-à-dire à leur théorie générale de la nature.

Digitized by Google

logie et non de théologie, de la nature et non de Dieu! Et sans doute le vrai Dieu est Dieu par nature et non par opinion, mais il ne s'ensuit pas que toute nature soit Dieu; car l'homme, la bête, l'arbre, la pierre ont une nature, et Dieu n'est rien de tout cela[1]. A ne parler en ce moment que des mystères de la mère des dieux, si le fond de ce système d'interprétation se réduit à prétendre que la mère des dieux est le symbole de la terre, qu'avons-nous besoin d'une plus longue discussion? Est-il possible de donner plus ouvertement raison à ceux qui veulent que tous les dieux du paganisme aient été des hommes? N'est-ce pas dire que les dieux sont fils de la terre, que la terre est la mère des dieux? Or, dans la vraie théologie, la terre n'est pas la mère de Dieu, elle est son ouvrage. Mais qu'ils interprètent leurs mystères comme il leur plaira, ils auront beau vouloir les ramener à la nature des choses, il ne sera jamais dans la nature que des hommes servent de femmes, et ce crime, cette maladie, cette honte sera toujours une chose contre nature. Cela est si vrai qu'on arrache avec peine par les tortures aux hommes les plus vicieux l'aveu d'une prostitution dont on fait profession dans les mystères. Et d'ailleurs si on excuse ces turpitudes, plus détestables encore que celles du théâtre, sous prétexte qu'elles sont des symboles de la nature, pourquoi ne pas excuser également les fictions des poëtes? car on leur a appliqué le même système d'interprétation, et pour ne parler que de la plus monstrueuse et la plus exécrable de ces fic-

[1] Pour entendre ici saint Augustin, il faut se souvenir que les stoïciens identifiaient la nature et Dieu : leur *physiologie* était panthéiste.

Digitized by Google

tions, celle de Saturne dévorant ses enfants, n'a-t-on pas soutenu que cela devait s'entendre du temps, qui dévore tout ce qu'il enfante, ou, selon Varron, des semences qui retombent sur la terre d'où elles sont sorties [1] ?

Et cependant on donne à cette théologie le nom de fabuleuse, et malgré les interprétations les plus belles du monde, on la condamne, on la réprouve, on la répudie, et on prétend la séparer non-seulement de la théologie physique, mais aussi de la théologie civile, de la théologie des cités et des peuples, sous prétexte que ses fictions sont indignes de la nature des dieux. Qu'est-ce à dire, sinon que les habiles et savants hommes qui ont écrit sur ces matières réprouvaient également au fond de leur âme la théologie fabuleuse et la théologie civile ? mais ils osaient dire leur pensée sur la première et n'osaient pas la dire sur l'autre. C'est pourquoi, après avoir livré à la critique la théologie fabuleuse, ils ont laissé voir que la théologie civile lui ressemble parfaitement, de telle sorte qu'au lieu de préférer celle-ci à celle-là, on les rejetât toutes deux ; et ainsi, sans effrayer ceux qui craignaient de nuire à la théologie civile, on conduisait insensiblement les meilleurs esprits à substituer la théologie des philosophes à toutes les autres. En effet la théologie civile et la théologie fabuleuse sont également fabuleuses et également civiles ; toutes deux fabuleuses, si l'on regarde avec attention les folies et les obscénités de l'une et de l'autre ;

[1] Selon Varron, Saturne vient de *satus*, semences. Voyez *De lingua lat.*, lib. v, § 64. Comp. Cicéron, *De nat. deor.*, lib. II, cap. 25 ; lib. III, cap. 24.

Digitized by Google

toutes deux civiles, si l'on considère que les jeux scéniques, qui sont du domaine de la théologie fabuleuse, font partie des fêtes des dieux et de la religion de l'état. Comment se fait-il donc qu'on vienne attribuer le pouvoir de donner la vie éternelle à ces dieux convaincus, par leurs statues et par leurs mystères, d'être semblables aux divinités ouvertement répudiées de la fable, et d'en avoir la figure, l'âge, le sexe, le vêtement, les mariages, les générations et les cérémonies : toutes choses qui prouvent que ces dieux ont été des hommes à qui l'on a consacré des fêtes et des mystères par l'instigation des démons, selon les accidents de leur vie et de leur mort, ou du moins que ces esprits immondes n'ont manqué aucune occasion d'insinuer dans les esprits leurs tromperies et leurs erreurs.

CHAPITRE IX.

Des attributions particulières de chaque dieu.

Que dire de ces attributions partagées entre les dieux d'une façon si minutieuse et si mesquine, et dont nous avons déjà tant parlé sans avoir épuisé la matière? Tout cela n'est-il pas plus propre à exciter les bouffonneries d'un comédien qu'à donner une idée de la majesté divine? Si quelqu'un s'avisait de donner deux nourrices à un enfant, l'une pour le faire manger et l'autre pour le faire boire, à l'exemple des théologiens qui ont employé deux déesses pour ce double office, Educa et Potina, ne le prendrait-on pas pour un fou qui joue chez lui une espèce de comédie? On nous dit encore que le nom de Liber vient

Digitized by Google

de ce que, dans l'union des sexes, ce dieu aide les mâles à se délivrer de leur semence, et que le nom de Libera, déesse qu'on identifie avec Vénus, a une origine analogue, parce qu'on croit que les femelles ont aussi une semence à répandre, et c'est pour cela que dans le temple on offre à Liber les parties sexuelles de l'homme et à Libera celle de la femme[1]. Ils ajoutent qu'on assigne à Liber les femmes et le vin, parce que c'est Liber qui excite les désirs. De là les incroyables fureurs des bacchanales, et Varron lui-même avoue que les bacchantes ne peuvent faire ce qu'elles font sans avoir l'esprit troublé. Aussi le sénat, devenu plus sage, vit cette fête de mauvais œil et l'abolit[2]. Peut-être en cette rencontre finit-on par reconnaître ce que peuvent les esprits immondes sur les mœurs des hommes, quand on les adore comme des dieux. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'on n'oserait rien faire de pareil sur les théâtres. On y joue, il est vrai, mais on n'y est pas ivre de fureur, encore que ce soit une sorte de fureur de reconnaître pour des divinités des esprits qui se plaisent à de pareils jeux.

Mais de quel droit Varron prétend-il établir une différence entre les hommes religieux et les superstitieux, sous prétexte que ceux-ci redoutent les dieux comme des ennemis, au lieu que ceux-là les honorent comme des pères, persuadés que leur bonté est si grande qu'il leur en coûte moins de pardonner à

[1] Cicéron et Plutarque expliquent autrement les noms de Liber et de Libera. Voyez Cicéron, *De nat. deor.*, lib. II, cap. 24; et Plutarque, *Quæst. Rom.*, qu. 104. Voyez aussi Sénèque, *De Benef.*, lib. IV, cap. 8; et Arnobe, *Contra Gent.*, lib. V, p. 167 sq.

[2] Voyez Tite Live (lib. XXXIX, cap. 17, 18).

Digitized by Google

un coupable que de punir un innocent? Cette belle distinction n'empêche pas Varron de remarquer qu'on assigne trois dieux à la garde des accouchées, de peur que Sylvain ne vienne les tourmenter la nuit; pour figurer ces trois dieux, trois hommes font la ronde autour du logis, frappent d'abord le seuil de la porte avec une cognée, le heurtent ensuite avec un pilon, puis enfin le nettoient avec un balai, ces trois emblèmes de l'agriculture ayant pour effet d'empêcher Sylvain d'entrer; car c'est le fer qui taille et coupe les arbres, c'est le pilon qui tire du blé la farine, et c'est le balai qui sert à amonceler les grains; et de là tirent leurs noms : la déesse Intercidona, de l'incision faite par la cognée; Pilumnus, du pilon; Deverra, du balai; en tout trois divinités occupées à préserver les accouchées des violences de Sylvain. Ainsi la protection des divinités bienfaisantes ne peut prévaloir contre la brutalité d'un dieu malfaisant qu'à condition d'être trois contre un, et d'opposer à ce dieu âpre, sauvage et inculte comme les bois où il habite, les emblèmes de culture qui lui répugnent et le font fuir. Oh! l'admirable innocence! oh! la parfaite concorde des dieux! En vérité sont-ce là les dieux qui protégent les villes ou les jouets ridicules dont le théâtre se divertit?

Que le dieu Jugatinus préside à l'union des sexes, je le veux bien; mais il faut conduire l'épousée au toit conjugal, et voici le dieu Domiducus; il faut l'y installer, voici le dieu Domitius; et pour la retenir près de son mari, on appelle encore la déesse Manturna. N'est-ce point assez? épargnez, de grâce, la pudeur humaine! laissez faire le reste dans le secret

Digitized by Google

à l'ardeur de la chair et du sang. Pourquoi, quand les paranymphes eux-mêmes se retirent, remplir la chambre nuptiale d'une foule de divinités? Est-ce pour que l'idée de leur présence rende les époux plus retenus? non; c'est pour aider une jeune fille, faible et tremblante, à faire le sacrifice de sa virginité. Voici en effet la déesse Virginiensis qui arrive avec le père Subigus, la mère Prema, la déesse Pertunda, Vénus et Priape[1]. Qu'est-ce à dire? s'il fallait absolument que les dieux vinssent en aide à la besogne du mari, un seul dieu ne suffisait-il pas, ou même une seule déesse? n'était-ce pas assez de Vénus, puisque c'est elle dont la puissance est, dit-on, nécessaire pour qu'une femme cesse d'être vierge? S'il reste aux hommes une pudeur que n'ont pas les dieux, les mariés, à la seule pensée de tous ces dieux et de toutes ces déesses qui viennent les aider à l'ouvrage, n'éprouveront-ils pas une confusion qui diminuera l'ardeur d'un des époux et accroîtra la résistance de l'autre? D'ailleurs si la déesse Virginiensis est là pour dénouer la ceinture de l'épousée, le dieu Subigus pour la mettre aux bras du mari, la déesse Préma pour la maîtriser et l'empêcher de se débattre, à quoi bon encore la déesse Pertunda? Qu'elle rougisse, qu'elle sorte, qu'elle laisse quelque chose à faire au mari; car il est inconvenant qu'un autre que lui s'acquitte de cet office. Aussi bien, si l'on souffre sa présence, c'est sans doute qu'elle est déesse; car si elle était divinité mâle, si elle était le dieu Per-

[1] Rapprochez la description de saint Augustin de celle de Tertullien, *Adv. Nat.*, lib. II, cap. 11. Voyez aussi Arnobe, *Contra Gent.*, lib. IV, p. 124; et Lactance, *Instit.*, lib. I, cap. 20.

Digitized by Google

tundus, le mari alors, pour sauver l'honneur de sa femme, aurait plus de sujet d'appeler au secours contre lui, que les accouchées contre Sylvain. Mais que dire d'une autre divinité, cette fois trop mâle, de Priape, qui reçoit la nouvelle épousée sur ses genoux obscènes et monstrueux, suivant la très-décente et très-pieuse coutume des matrones? Nos adversaires ont beau jeu après cela d'épuiser les subtilités pour distinguer la théologie civile de la théologie fabuleuse, la cité du théâtre, les temples de la scène, les mystères sacerdotaux des fictions poétiques, comme on distinguerait l'honnêteté de la turpitude, la vérité du mensonge, la gravité du badinage, le sérieux du bouffon, ce qu'on doit rechercher de ce qu'on doit fuir. Nous devinons leur pensée; ils ne doutent pas au fond de l'âme que la théologie du théâtre et de la fable ne dépende de la théologie civile, et que les fictions des poëtes ne soient un miroir fidèle où la théologie civile vient se réfléchir? Que font-ils donc? n'osant condamner l'original, ils se donnent carrière à réprouver son image, afin que les lecteurs intelligents détestent à la fois le portrait et l'original. Les dieux, au surplus, trouvent le miroir si fidèle qu'ils se plaisent à s'y regarder, et qui voudra bien les connaître devra étudier à la fois la théologie civile où sont les originaux et la théologie fabuleuse où sont les copies. C'est pour cela que les dieux ont forcé leurs adorateurs, sous de terribles menaces, à leur dédier les infamies de la théologie fabuleuse, à les solenniser en leur honneur et à les mettre au rang des choses divines; par où ils ont laissé voir clairement qu'ils ne sont que des esprits

Digitized by Google

impurs, et qu'en faisant d'une théologie livrée au mépris une dépendance et un membre de la théologie respectée, ils ont voulu rendre les pontifes complices des trompeuses fictions des poëtes. De savoir maintenant si la théologie païenne comprend encore une troisième partie, c'est une autre question; il me suffit, je pense, d'avoir montré, en suivant la division de Varron, que la théologie du théâtre et la théologie de la cité sont une seule et même théologie, et puisqu'elles sont toutes deux également honteuses, également absurdes, également pleines d'erreurs et d'indignités, il s'ensuit que toutes les personnes pieuses doivent se garder d'attendre de celle-ci ou de celle-là la vie éternelle.

Enfin, Varron lui-même, dans son dénombrement des dieux, part du moment où l'homme est conçu : il met en tête Janus, et, parcourant la longue suite des divinités qui prennent soin de l'homme jusqu'à la plus extrême vieillesse, il termine cette série par la déesse Nœnia, c'est-à-dire par l'hymne qu'on chante aux funérailles des vieillards. Il énumère ensuite d'autres divinités dont l'emploi ne se rapporte pas directement à l'homme, mais aux choses dont il fait usage, comme le vivre, le vêtement et les autres objets nécessaires à la vie; or, dans la revue scrupuleuse où il marque la fonction propre de chaque dieu et l'objet particulier pour lequel il faut s'adresser à lui, nous ne voyons aucune divinité qui soit indiquée ou nommée comme celle à qui l'on doit demander la vie éternelle, l'unique objet pour lequel nous sommes chrétiens. Il faudrait donc avoir l'esprit singulièrement dépourvu de clairvoyance pour ne pas com-

Digitized by Google

prendre que, quand Varron développe et met au grand jour avec tant de soin la théologie civile, quand il fait voir sa ressemblance avec la théologie fabuleuse, et donne enfin assez clairement à entendre que cette théologie, si méprisable et si décriée, est une partie de la théologie civile, son dessein est d'insinuer aux esprits éclairés qu'il faut les rejeter toutes deux et s'en tenir à la théologie naturelle, à la théologie des philosophes, dont nous parlerons ailleurs plus amplement au lieu convenable et avec l'assistance de Dieu.

CHAPITRE X.

De la liberté d'esprit de Sénèque, qui s'est élevé avec plus de force contre la théologie civile que Varron contre la théologie fabuleuse.

Mais si Varron n'a pas osé répudier ouvertement la théologie civile, quelque peu différente qu'elle soit de la théologie scénique, cette liberté d'esprit n'a pas manqué à Sénèque, qui florissait au temps des apôtres, comme l'attestent certains documents[1]. Timide dans sa conduite, ce philosophe ne l'a pas été dans ses écrits. En effet, dans le livre qu'il a publié contre les superstitions[2], il critique la théologie civile avec plus de force et d'étendue que

[1] Que Sénèque ait vécu au temps des apôtres, ce n'est pas matière à conjecture; c'est un fait connu et certain, pour saint Augustin comme pour nous. Il est donc probable que les documents dont il est question ici sont les prétendues lettres de Sénèque à saint Paul. Nous voyons, par un autre passage de saint Augustin (*Epist.*, 153, n. 14), qu'il ne doutait pas de l'authenticité de ces lettres, restées suspectes à la critique.

[2] Cet ouvrage de Sénèque, mentionné aussi par Tertullien dans son *Apologétique*, ch. 12, n'est pas parvenu jusqu'à nous.

Digitized by Google

Varron n'avait fait la théologie fabuleuse. Parlant des statues des dieux : « On fait servir, dit-il, une matière vile et insensible à représenter la majesté inviolable des dieux immortels ; on nous les montre sous la figure d'hommes, de bêtes, de poissons ; on ose même leur donner des corps à double sexe, et ces objets, qui seraient des monstres s'ils étaient animés, on les appelle des dieux ! » Il en vient ensuite à la théologie naturelle, et après avoir rapporté les opinions de quelques philosophes, il se fait l'objection que voici : « Quelqu'un dira : me fera-t-on croire que le ciel et la terre sont des dieux, qu'il y a des dieux au-dessus de la lune et d'autres au-dessous? et comment écouter patiemment Platon et Straton le Péripatéticien, l'un qui fait Dieu sans corps, l'autre qui le fait sans âme? » A quoi Sénèque répond : « Trouvez-vous mieux votre compte dans les institutions de Titus Tatius ou de Romulus ou de Tullus Hostilius? Titus Tatius a élevé des autels à la déesse Cloacina et Romulus aux dieux Picus et Tibérinus ; Hostilius a divinisé la Peur et la Pâleur, qui ne sont autre chose que de violentes passions de l'homme, celle-là un mouvement de l'âme interdite, celle-ci un mouvement du corps, pas même une maladie, une simple altération du visage. » Aimez-vous mieux, demande Sénèque, croire à de telles divinités et leur donnerez-vous une place dans le ciel? Mais il faut voir avec quelle liberté il parle de ces mystères aussi cruels que scandaleux : « L'un, dit-il, se retranche les organes de la virilité ; l'autre se fait aux bras des incisions. Comment craindre la colère d'une divinité quand on se la rend propice par de

Digitized by Google

telles infamies? Si les dieux veulent un culte de cette espèce, ils n'en méritent aucun. Quel délire, quelle aveugle fureur de s'imaginer qu'on fléchira les dieux par des actes qui répugneraient à la cruauté des hommes! Les tyrans, dont la férocité traditionnelle a servi de sujet aux tragédies, ont fait déchirer les mamelles de leurs victimes; ils ne les ont pas obligées de se déchirer de leurs propres mains. On a mutilé des malheureux pour les faire servir aux voluptés des rois; mais il n'a jamais été commandé à un esclave de se mutiler lui-même. Ces insensés, au contraire, se déchirent le corps au milieu des temples, et leur prière aux dieux, ce sont des blessures et du sang. Examinez à loisir ce qu'ils font et ce qu'ils souffrent, vous verrez des actes si indignes de personnes d'honneur, d'hommes libres, d'esprits sains, que vous croiriez avoir affaire à une folie furieuse, si les fous n'étaient pas en si grand nombre. Leur multitude est la seule caution de leur bon sens. »

Sénèque rappelle ensuite avec le même courage ce qui se passe en plein Capitole, et, en vérité, de pareilles choses, si elles ne sont pas une folie, ne peuvent être qu'une dérision. En effet, dans les mystères d'Égypte, on pleure Osiris perdu, puis on se réjouit de l'avoir retrouvé; et sans avoir, après tout, rien retrouvé ni perdu, on fait paraître la même joie et la même douleur que si tout cela était le plus vrai du monde: « Toutefois, dit Sénèque, cette fureur a une durée limitée; on peut être fou une fois l'an; mais montez au Capitole, vous rougirez des extravagances qui s'y commettent et de l'audace avec

Digitized by Google

laquelle la folie s'étale en public. L'un montre à Jupiter les dieux qui viennent le saluer, l'autre lui annonce l'heure qu'il est; celui-ci fait l'office d'huissier, celui-là joue le rôle de parfumeur et agite ses bras comme s'il répandait des essences. Junon et Minerve ont leurs dévotes, qui, sans se tenir près de leurs statues et même sans venir dans leurs temples, ne laissent pas de remuer les doigts à leur intention, en imitant les mouvements des coiffeuses. Il y en a qui tiennent le miroir; d'autres prient les dieux de s'intéresser à leurs procès et d'assister aux plaidoiries; tel autre leur présente un placet ou leur explique son affaire. Un ancien comédien en chef, vieillard décrépit, jouait chaque jour ses rôles au Capitole, comme si un acteur abandonné des hommes était encore assez bon pour les dieux. Enfin, il se trouve là toute une troupe d'artisans de toute espèce qui travaille pour les dieux immortels. » Un peu après, Sénèque ajoute encore : « Toutefois, si ces sortes de gens rendent à la divinité des services inutiles, du moins ne lui en rendent-ils pas de honteux. Mais il y a des femmes qui viennent s'asseoir au Capitole, persuadées que Jupiter est amoureux d'elles, et Junon elle-même, fort colérique déesse, à ce qu'assurent les poëtes, Junon ne leur fait pas peur[1]. »

Varron ne s'est pas expliqué avec cette liberté; il n'a eu de courage que pour réprouver la théologie fabuleuse, laissant à Sénèque l'honneur de battre en brèche la théologie civile. A vrai dire pourtant, les temples où se font ces turpitudes sont plus détes-

[1] Voyez encore dans Sénèque la lettre 95.

Digitized by Google

tables encore que les théâtres, où on se contente de les figurer. C'est pourquoi Sénèque veut que le sage, en matière de théologie civile, se contente de cette adhésion tout extérieure qui n'engage pas les sentiments du cœur. Voici ses propres paroles : « Le sage observera toutes ces pratiques comme ordonnées par les lois et non comme agréables aux dieux. » Et quelques lignes plus bas : « Que dirai-je des alliances que nous formons entre les dieux, où la bienséance même n'est pas observée, puisqu'on y marie le frère avec la sœur ? Nous donnons Bellone à Mars, Vénus à Vulcain, Salacie à Neptune. Nous laissons d'autres divinités dans le célibat, faute sans doute d'un parti sortable ; et cependant les veuves ne manquent pas, comme Populonia, Fulgora, Rumina, qui ne doivent pas, j'en conviens, trouver aisément des maris. Il faudra donc se résigner à adorer cette ignoble troupe de divinités, qu'une longue superstition n'a cessé de grossir; mais nous n'oublierons pas que si nous leur rendons un culte, c'est pour obéir à la coutume plutôt qu'à la vérité. » Sénèque avoue donc que ni les lois ni la coutume n'avaient rien institué dans la théorie civile qui fût agréable aux dieux ou conforme à la vérité ; mais, bien que la philosophie eût presque affranchi son âme, il ne laissait pas d'honorer ce qu'il censurait, de faire ce qu'il désapprouvait, d'adorer ce qu'il avait en mépris, et cela parce qu'il était membre du sénat romain. La philosophie lui avait appris à ne pas être superstitieux devant la nature, mais les lois et la coutume le tenaient asservi devant la société ; il ne montait pas sur le théâtre, mais il imitait les comédiens dans les temples : d'autant plus

Digitized by Google

coupable qu'il prenait le peuple pour dupe, tandis qu'un comédien divertit les spectateurs et ne les trompe pas.

CHAPITRE XI.

Sentiment de Sénèque sur les Juifs.

Entre autres superstitions de la théologie civile, ce philosophe condamne les cérémonies des Juifs et surtout leur sabbat, qui lui paraît une pratique inutile, attendu que rester le septième jour sans rien faire, c'est perdre la septième partie de la vie, outre le dommage qui peut en résulter dans les nécessités urgentes. Il n'a osé parler toutefois, ni en bien ni en mal, des chrétiens, déjà grands ennemis des Juifs, soit qu'il eut peur d'avoir à les louer contre la coutume de sa patrie, soit aussi peut-être qu'il ne voulut pas les blâmer contre sa propre inclination. Voici comme il s'exprime touchant les Juifs : « Les coutumes de cette nation détestable se sont propagées avec tant de force qu'elles sont reçues parmi toutes les nations; les vaincus ont fait la loi aux vainqueurs. » Sénèque s'étonnait, parce qu'il ignorait les voies secrètes de la Providence. Recueillons encore son sentiment sur les institutions religieuses des Hébreux : « Il en est parmi eux, dit-il, qui connaissent la raison de leurs rites sacrés; mais la plus grande partie du peuple agit sans savoir ce qu'elle fait. » Mais il est inutile que j'insiste davantage sur ce point, ayant déjà expliqué dans mes livres contre les Manichéens[1], et

[1] Voyez surtout les trente-trois livres *Contre Fauste*.

Digitized by Google

me proposant d'expliquer encore en son lieu dans le présent ouvrage, comment ces rites sacrés ont été donnés aux Juifs par l'autorité divine, et comment, au jour marqué, la même autorité les a retirés à ce peuple de Dieu qui avait reçu en dépôt la révélation du mystère de la vie éternelle.

CHAPITRE XII.

Qu'il résulte évidemment de l'impuissance des dieux des Gentils en ce qui touche la vie temporelle qu'ils sont incapables de donner la vie éternelle.

Si ce que j'ai dit dans le présent livre ne suffit pas pour prouver que l'on ne doit demander la vie éternelle à aucune des trois théologies appelées par les Grecs mythique, physique et politique, et par les Latins, fabuleuse, naturelle et civile, si on attend encore quelque chose soit de la théologie fabuleuse, hautement réprouvée par les païens eux-mêmes, soit de la théologie civile, toute semblable à la fabuleuse et plus détestable encore, je prie qu'on ajoute aux considérations précédentes toutes celles que j'ai développées plus haut, singulièrement dans le quatrième livre où j'ai prouvé que Dieu seul peut donner la félicité. Supposez, en effet, que la félicité fût une déesse, pourquoi les hommes adoreraient-ils une autre qu'elle en vue de la vie éternelle? Mais comme elle est un don de Dieu, et non pas une déesse, quel autre devons-nous invoquer que le Dieu dispensateur de la félicité, nous qui soupirons après la vie éternelle où réside la félicité véritable et parfaite? Or, il me semble qu'après ce qui a été dit, personne ne peut

Digitized by Google

plus douter de l'impuissance où sont ces dieux honorés par de si grandes infamies, et plus infâmes encore que le culte exigé par eux, de donner à personne la félicité que nous cherchons. Or, qui ne peut donner la félicité, comment donnerait-il la vie éternelle, qui n'est qu'une félicité sans fin? Vivre dans les peines éternelles avec ces esprits impurs, ce n'est pas vivre, c'est mourir éternellement. Car quelle mort plus cruelle que cette mort où on ne meurt pas? Mais comme il est de la nature de l'âme, ayant été faite immortelle, de conserver toujours quelque vie, la mort suprême pour elle, c'est d'être séparée de la vie de Dieu dans un supplice éternel. D'où il suit que celui-là seul donne la vie éternelle, c'est-à-dire la vie toujours heureuse, qui donne le véritable bonheur. Concluons que, les dieux de la théologie civile étant convaincus de ne pouvoir nous rendre heureux, il ne faut les adorer ni pour les biens temporels, comme nous l'avons fait voir dans nos cinq premiers livres, ni à plus forte raison pour les biens éternels, comme nous venons de le montrer dans celui-ci. Au surplus, comme la coutume jette dans les âmes de profondes racines, si quelqu'un n'est pas satisfait de ce que j'ai dit précédemment contre la théologie civile, je le prie de lire attentivement le livre que je vais y ajouter, avec l'aide de Dieu.

FIN DU PREMIER VOLUME.

Digitized by Google

TABLE DES CHAPITRES.

—

LIVRE PREMIER.

CHAP. I. Que beaucoup d'adversaires du nom du Christ n'ont été épargnés par les barbares, à la prise de Rome, que par respect pour le Christ. 2

II. Qu'il est sans exemple dans les guerres antérieures que les vainqueurs aient épargné le vaincu par respect pour les dieux. 5

III. Quelle fut l'inconséquence des Romains de s'imaginer que les dieux Pénates qui n'avaient pu protéger Troie leur seraient d'efficaces protecteurs. 6

IV. Que le temple de Junon ne sauva aucun de ceux qui s'y réfugièrent pendant le sac de Troie, au lieu que les basiliques des apôtres ont préservé de la main des barbares tous ceux qui pendant le sac de Rome y ont cherché un asile. 9

V. Sentiment de César touchant la coutume universelle de piller les temples dans les villes prises d'assaut. 11

VI. Que les Romains eux-mêmes, quand ils prenaient une ville d'assaut, n'avaient point coutume de faire grâce aux vaincus réfugiés dans les temples des dieux. 11

VII. Que les cruautés qui ont accompagné la prise de Rome doivent être attribuées aux usages de la guerre, tandis que la clémence dont les barbares ont fait preuve vient de la puissance du nom du Christ. 13

VIII. Que les biens et les maux de la vie sont généralement communs aux bons et aux méchants. 14

IX. Des sujets de réprimande pour lesquels les gens de bien sont châtiés avec les méchants. 17

X. Que les saints ne perdent rien en perdant les choses temporelles. 21

XI. S'il importe que la vie temporelle dure un peu plus ou un peu moins. 26

Digitized by Google

XII. Que le défaut de sépulture ne cause aux chrétiens aucun dommage. 27
XIII. Pourquoi il faut ensevelir les corps des fidèles. 30
XIV. Que les consolations divines n'ont jamais manqué aux saints dans la captivité. 32
XV. Que la piété de Régulus, souffrant volontairement la captivité pour tenir sa parole envers les dieux, ne le préserva pas de la mort. 33
XVI. Si le viol subi par les vierges chrétiennes dans la captivité, sans que leur volonté y fût pour rien, a pu souiller la vertu de leur âme. 36
XVII. Du suicide par crainte du châtiment ou du déshonneur. 37
XVIII. Des violences que l'impureté d'autrui peut faire subir à notre corps, sans que notre volonté y participe. 38
XIX. De Lucrèce, qui se donna la mort pour avoir été outragée. 40
XX. Que la loi chrétienne ne permet en aucun cas la mort volontaire. 44
XXI. Des meurtres qui, par exception, n'impliquent point crime d'homicide. 46
XXII. Que la mort volontaire n'est jamais une preuve de grandeur d'âme. 47
XXIII. De l'exemple de Caton, qui s'est donné la mort pour n'avoir pu supporter la victoire de César. 49
XXIV. Que la vertu des chrétiens l'emporte sur celle de Régulus, supérieure elle-même à celle de Caton. 50
XXV. Qu'il ne faut point éviter un péché par un autre. 52
XXVI. Qu'il n'est point permis de suivre l'exemple des saints en certains cas où la foi nous assure qu'ils ont agi par des motifs particuliers. 54
XXVII. Si la mort volontaire est désirable comme un refuge contre le péché. 56
XXVIII. Pourquoi Dieu a permis que les barbares aient attenté à la pudeur des femmes chrétiennes. 58
XXIX. De la réponse que les enfants du Christ doivent faire aux infidèles, quand ceux-ci leur reprochent que le Christ ne les a pas mis à couvert de la fureur des ennemis. 60
XXX. Que ceux qui s'élèvent contre la religion chrétienne ne sont avides que de honteuses prospérités. 62
XXXI. Par quels degrés s'est accrue chez les Romains la passion de la domination. 63

Digitized by Google

XXXII. De l'établissement des jeux scéniques. 65
XXXIII. Que la ruine de Rome n'a pas corrigé les vices des Romains. 66
XXXIV. Que la clémence de Dieu a adouci le désastre de Rome. 67
XXXV. Que l'Église a des enfants cachés parmi ses ennemis et de faux amis parmi ses enfants. 68
XXXVI. Des sujets qu'il conviendra de traiter dans les livres suivants. 69

LIVRE II.

CHAP. I. Qu'il est nécessaire de ne point prolonger les discussions au delà d'une certaine mesure. 71
II. Récapitulation de ce qui a été traité dans le premier livre. 73
III. Qu'il suffit de consulter l'histoire pour voir quels maux sont arrivés aux Romains pendant qu'ils adoraient les dieux et avant l'établissement de la religion chrétienne. 75
IV. Que les idolâtres n'ont jamais reçu de leurs dieux aucun précepte de vertu, et que leur culte a été souillé de toutes sortes d'infamies. 76
V. Des cérémonies obscènes qu'on célébrait en l'honneur de la mère des dieux. 78
VI. Les dieux des païens ne leur ont jamais enseigné les préceptes d'une vie honnête. 80
VII. Que les maximes inventées par les philosophes ne pouvaient servir à rien, étant dépourvues d'autorité divine et s'adressant à un peuple plus porté à suivre les exemples des dieux que les maximes des raisonneurs. 81
VIII. Que les jeux scéniques, où sont étalées toutes les turpitudes des dieux, loin de leur déplaire, servent à les apaiser. 83
IX. Que les anciens Romains jugeaient nécessaire de réprimer la licence des poëtes, à la différence des Grecs qui ne leur imposaient aucune limite, se conformant en ce point à la volonté des dieux. 84
X. Que c'est un trait de la profonde malice des démons de vouloir qu'on leur attribue des crimes, soit véritables, soit supposés. 87
XI. Que les Grecs admettaient les comédiens à l'exercice

Digitized by Google

des fonctions publiques, convaincus qu'il y avait de l'injustice à mépriser des hommes dont l'art apaisait la colère des dieux. 88

XII. Que les Romains, en interdisant aux poëtes d'user contre les hommes d'une liberté qu'ils leur donnaient contre les dieux, ont eu moins bonne opinion des dieux que d'eux-mêmes. 90

XIII. Que les Romains auraient dû comprendre que des dieux capables de se complaire à des jeux infâmes n'étaient pas dignes des honneurs divins. 91

XIV. Que Platon, en excluant les poëtes d'une cité bien gouvernée, s'est montré supérieur à ces dieux qui veulent être honorés par des jeux scéniques. 93

XV. Que les Romains se sont donné certains dieux, non par raison, mais par vanité. 97

XVI. Que si les dieux avaient eu le moindre souci de faire régner la justice, ils auraient donné aux Romains des préceptes et des lois, au lieu de les leur laisser emprunter aux nations étrangères. 98

XVII. De l'enlèvement des Sabines, et des autres iniquités commises par les Romains aux temps les plus vantés de la république. 99

XVIII. Témoignage de Salluste sur les mœurs du peuple romain, tour à tour contenues par la crainte et relâchées par la sécurité. 101

XIX. De la corruption où était tombée la république romaine avant que le Christ vînt abolir le culte des dieux. 105

XX. De l'espèce de félicité et du genre de vie qui plairaient le plus aux ennemis de la religion chrétienne. 106

XXI. Sentiment de Cicéron sur la république romaine. 109

XXII. Que les dieux des Romains n'ont jamais pris soin d'empêcher que les mauvaises mœurs ne fissent périr la république. 114

XXIII. Que les vicissitudes des choses temporelles ne dépendent point de la faveur ou de l'inimitié des démons, mais du conseil du vrai Dieu. 117

XXIV. Des proscriptions de Sylla auxquelles les démons se vantent d'avoir prêté leur assistance. 120

XXV. Que les démons ont toujours excité les hommes au mal en donnant aux crimes l'autorité de leur exemple. 123

XXVI. Que les faux dieux donnaient en secret des préceptes pour les bonnes mœurs et en public des exemples d'impudicité. 126

Digitized by Google

XXVII. Quelle funeste influence ont exercée sur les mœurs publiques les jeux obscènes que les Romains consacraient à leurs dieux pour les apaiser. 128
XXVIII. De la sainteté de la religion chrétienne. 130
XXIX. Exhortation aux Romains pour qu'ils rejettent le culte des dieux. 131

LIVRE III.

CHAP. I. Des seuls maux que redoutent les méchants et dont le culte des dieux n'a jamais préservé le monde. 135
II. Si les dieux que servaient en commun les Romains et les Grecs ont eu des raisons pour permettre la ruine de Troie. 136
III. Que les dieux n'ont pu s'offenser de l'adultère de Pâris, ce crime étant commun parmi eux. 138
IV. Sentiment de Varron sur l'utilité des mensonges qui font naître certains hommes du sang des dieux. 140
V. Qu'il n'est point croyable que les dieux aient voulu punir l'adultère dans Pâris, l'ayant laissé impuni dans la mère de Romulus. 141
VI. Que les dieux n'ont pas vengé le fratricide de Romulus. 142
VII. De la seconde destruction de Troie par Fimbria, un des lieutenants de Marius. 143
VIII. Rome devait-elle se mettre sous la protection des dieux de Troie? 146
IX. Faut-il attribuer aux dieux la paix dont jouirent les Romains sous le règne de Numa? 146
X. S'il était désirable que l'empire romain s'accrût par de grandes et terribles guerres, alors qu'il suffisait, pour lui donner le repos et la sécurité, de la même protection qui l'avait fait fleurir sous Numa. 148
XI. De la statue d'Apollon de Cumes, dont on prétend que les larmes présagèrent la défaite des Grecs que le Dieu ne pouvait secourir. 151
XII. Quelle multitude de dieux les Romains ont ajoutée à ceux de Numa, sans que cette abondance leur ait servi de rien. 152
XIII. Par quel moyen les Romains se procurèrent pour première fois des épouses. 154

Digitized by Google

XIV. De la guerre impie que Rome fit aux Albains et du succès que lui valut son ambition. 157
XV. Quelle a été la vie et la mort des rois de Rome. 162
XVI. De Rome sous ses premiers consuls, dont l'un exila l'autre et fut tué lui-même par un ennemi qu'il avait blessé, après s'être souillé des plus horribles parricides. 166
XVII. Des maux que la république romaine eut à souffrir après les commencements du pouvoir consulaire, sans que les dieux se missent en devoir de la secourir. 168
XVIII. Des malheurs arrivés aux Romains pendant la première guerre punique, sans qu'ils aient pu obtenir l'assistance des dieux. 175
XIX. État déplorable de la république romaine pendant la seconde guerre punique, où s'épuisèrent les forces des deux peuples ennemis. 177
XX. De la ruine de Sagonte, qui périt pour n'avoir point voulu quitter l'alliance des Romains, sans que les dieux des Romains vinssent à son secours. 179
XXI. De l'ingratitude de Rome envers Scipion, son libérateur, et de ses mœurs à l'époque réputée par Salluste la plus vertueuse. 182
XXII. De l'ordre donné par Mithridate de tuer les citoyens romains qu'on trouverait en Asie. 185
XXIII. Des maux intérieurs qui affligèrent la république romaine à la suite d'une rage soudaine dont furent atteints tous les animaux domestiques. 186
XXIV. De la discorde civile qu'alluma l'esprit séditieux des Gracques. 187
XXV. Du temple élevé à la Concorde par décret du sénat, dans le lieu même signalé par la sédition et le carnage. 188
XXVI. Des guerres qui suivirent la construction du temple de la Concorde. 190
XXVII. De la guerre civile entre Marius et Sylla. 191
XXVIII. Comment Sylla victorieux tira vengeance des cruautés de Marius. 192
XXIX. Que Rome eut moins à souffrir des invasions des Gaulois et des Goths que des guerres civiles. 194
XXX. De l'enchaînement des guerres nombreuses et cruelles qui précédèrent l'avénement de Jésus-Christ. 195
XXXI. Qu'il y a de l'impudence aux Gentils à imputer les malheurs présents au christianisme et à l'interdiction

Digitized by Google

du culte des dieux, puisqu'il est avéré qu'à l'époque où florissait ce culte, ils ont eu à subir les plus horribles calamités. 197

LIVRE IV.

CHAP. I. Récapitulation des livres précédents. 200
II. Récapitulation du second et du troisième livre. 202
III. Si un État qui ne s'accroît que par la guerre doit être estimé sage et heureux. 204
IV. Que les empires, sans la justice, ne sont que des ramas de brigands. 206
V. Que la puissance des gladiateurs fugitifs fut presque égale à celle des rois. 207
VI. De l'ambition du roi Ninus qui, le premier, déclara la guerre à ses voisins, afin d'étendre son empire. 209
VII. S'il faut attribuer à l'assistance ou à l'abandon des dieux la prospérité ou la décadence des empires. 210
VIII. Que les Romains ne sauraient dire quels sont parmi leurs dieux ceux à qui ils croient devoir l'accroissement et la conservation de leur empire, chaque dieu en particulier étant capable tout au plus de veiller à sa fonction particulière. 212
IX. Si l'on doit attribuer la grandeur et la durée de l'empire romain à Jupiter, que ses adorateurs regardent comme le premier des dieux. 215
X. Des systèmes qui attachent des dieux différents aux différentes parties de l'univers. 216
XI. De cette opinion des savants du paganisme que tous les dieux ne sont qu'un seul et même dieu, savoir : Jupiter. 220
XII. Du système qui fait de Dieu l'âme du monde et du monde le corps de Dieu. 224
XIII. Du système qui n'admet comme parties de Dieu que les animaux raisonnables. 225
XIV. Qu'on a tort de croire que c'est Jupiter qui veille à la prospérité des empires, attendu que la Victoire, si elle est une déesse, comme le veulent les païens, a pu seule suffire à cet emploi. 226
XV. S'il convient à un peuple vertueux de souhaiter de s'agrandir. 226
XVI. Pourquoi les Romains, qui attachaient une divinité à

Digitized by Google

tous les objets extérieurs et à toutes les passions de l'âme, avaient placé hors de la ville le temple du Repos. 228

XVII. Si, en supposant Jupiter tout-puissant, la Victoire doit être tenue pour déesse. 229

XVIII. Si les païens ont eu quelque raison de faire deux déesses de la Félicité et de la Fortune. 230

XIX. De la Fortune féminine. 232

XX. De la Vertu et de la Foi, que les païens ont honorées comme des déesses par des temples et des autels, oubliant qu'il y a beaucoup de vertus qui ont le même droit à être tenues pour des divinités. 233

XXI. Que les païens, n'ayant pas la connaissance des dons de Dieu, auraient dû se borner au culte de la Vertu et de la Félicité. 235

XXII. De la science qui apprend à servir les dieux, science que Varron se glorifie d'avoir apportée aux Romains. 238

XXIII. Que les Romains sont restés longtemps sans adorer la Félicité, bien qu'ils adorassent un très-grand nombre de divinités et que celle-ci dût leur tenir lieu de toutes les autres. 239

XXIV. Quelles raisons font valoir les païens pour se justifier d'adorer les dons divins comme des dieux. 244

XXV. Qu'on ne doit adorer qu'un Dieu, qui est l'unique dispensateur de la félicité, comme le sentent ceux-là mêmes qui ignorent son nom. 245

XXVI. Des jeux scéniques institués par les païens sur l'ordre de leurs dieux. 246

XXVII. Des trois espèces de dieux distingués par le pontife Scévola. 248

XXVIII. Si le culte des dieux a été utile aux Romains pour établir et accroître leur empire. 251

XXIX. De la fausseté du présage sur lequel les Romains fondaient la puissance et la stabilité de leur empire. 252

XXX. Ce que pensaient, de leur propre aveu, les païens eux-mêmes touchant les dieux du paganisme. 254

XXXI. Que Varron a rejeté les superstitions populaires et reconnu qu'il ne faut adorer qu'un seul dieu, sans être parvenu toutefois à la connaissance du Dieu véritable. 257

XXXII. Dans quel intérêt les chefs d'État ont maintenu parmi les peuples de fausses religions. 260

Digitized by Google

XXXIII. Que la durée des empires et des rois ne dépend que des conseils et de la puissance de Dieu. 260
XXXIV. Que le royaume des Juifs fut institué par le vrai Dieu et par lui maintenu, tant qu'ils persévérèrent dans la vraie religion. 261

LIVRE V.

PRÉFACE. 264
CHAP. I. Que la destinée de l'empire romain et celle de tous les autres empires ne dépendent ni de causes fortuites, ni de la position des astres. 265
II. Ressemblance et diversité des maladies de deux jumeaux. 267
III. De l'argument de la roue du potier, allégué par le mathématicien Nigidius dans la question des jumeaux. 270
IV. Des deux jumeaux Ésaü et Jacob, fort différents de caractère et de conduite. 271
V. Preuves de la vanité de l'astrologie. 272
VI. Des jumeaux de sexe différent. 275
VII. Du choix des jours, soit pour se marier, soit pour semer ou planter. 277
VIII. De ceux qui appellent destin l'enchaînement des causes conçu comme dépendant de la volonté de Dieu. 280
IX. De la prescience de Dieu et de la libre volonté de l'homme, contre le sentiment de Cicéron. 281
X. S'il y a quelque nécessité qui domine les volontés des hommes. 289
XI. Que la providence de Dieu est universelle et embrasse tout sous ses lois. 292
XII. Par quelles vertus les anciens Romains ont mérité que le vrai Dieu accrût leur empire, bien qu'ils ne l'adorassent pas. 293
XIII. Que l'amour de la gloire, qui est un vice, passe pour une vertu, parce qu'il surmonte des vices plus grands. 301
XIV. Qu'il faut étouffer l'amour de la gloire humaine, la gloire des justes étant toute en Dieu. 302
XV. De la récompense temporelle que Dieu a donnée aux vertus des Romains. 305
XVI. De la récompense des citoyens de la cité éternelle, à qui peut être utile l'exemple des vertus des Romains. 306

Digitized by Google

XVII. Que les victoires des Romains ne leur ont pas fait une condition meilleure que celle des vaincus. 307
XVIII. Que les chrétiens n'ont pas à se glorifier de ce qu'ils font pour l'amour de la patrie céleste, quand les Romains ont fait de si grandes choses pour une patrie terrestre et pour une gloire tout humaine. 309
XIX. En quoi l'amour de la gloire diffère de l'amour de la domination. 316
XX. Qu'il n'est guère moins honteux d'asservir les vertus à la gloire humaine qu'à la volupté. 319
XXI. Que c'est le vrai Dieu, source de toute puissance et providence souveraine de l'univers, qui a donné l'empire aux Romains. 321
XXII. Que la durée et l'issue des guerres dépendent de la volonté de Dieu. 323
XXIII. De la guerre contre Rhadagaise, roi des Goths, qui fut vaincu dans une seule action avec toute son armée. 325
XXIV. En quoi consiste le bonheur des princes chrétiens, et combien ce bonheur est véritable. 327
XXV. Des prospérités que Dieu a répandues sur l'empereur chrétien Constantin. 328
XXVI. De la foi et de la piété de l'empereur Théodose. 330

LIVRE VI.

PRÉFACE. 335
CHAP. I. De ceux qui prétendent adorer les dieux, non en vue de la vie présente, mais en vue de la vie éternelle. 336
II. Sentiment de Varron touchant les dieux du paganisme, qu'il nous apprend à si bien connaître qu'il leur eût mieux marqué son respect en n'en disant absolument rien. 341
III. Plan des antiquités de Varron. 343
IV. Qu'il résulte des dissertations de Varron que les adorateurs des faux dieux regardaient les choses humaines comme plus anciennes que les choses divines. 345
V. Des trois espèces de théologie distinguées par Varron, l'une mythique, l'autre naturelle, et l'autre civile. 348
VI. De la théologie mythique ou fabuleuse et de la théologie civile, contre Varron. 352
VII. Qu'il y a ressemblance et accord entre la théologie mythique et la théologie civile. 356

Digitized by Google

VIII. Des interprétations empruntées à la science de la nature par les docteurs du paganisme pour justifier la croyance aux faux dieux. 360
IX. Des attributions particulières de chaque dieu. 363
X. De la liberté d'esprit de Sénèque, qui s'est élevé avec plus de force contre la théologie civile que Varron contre la théologie fabuleuse. 369
XI. Sentiment de Sénèque sur les Juifs. 374
XII. Qu'il résulte évidemment de l'impuissance des dieux des Gentils en ce qui touche la vie temporelle qu'ils sont incapables de donner la vie éternelle. 375

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES.

Imprimerie de Gustave GRATIOT, rue Mazarine, 30.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google